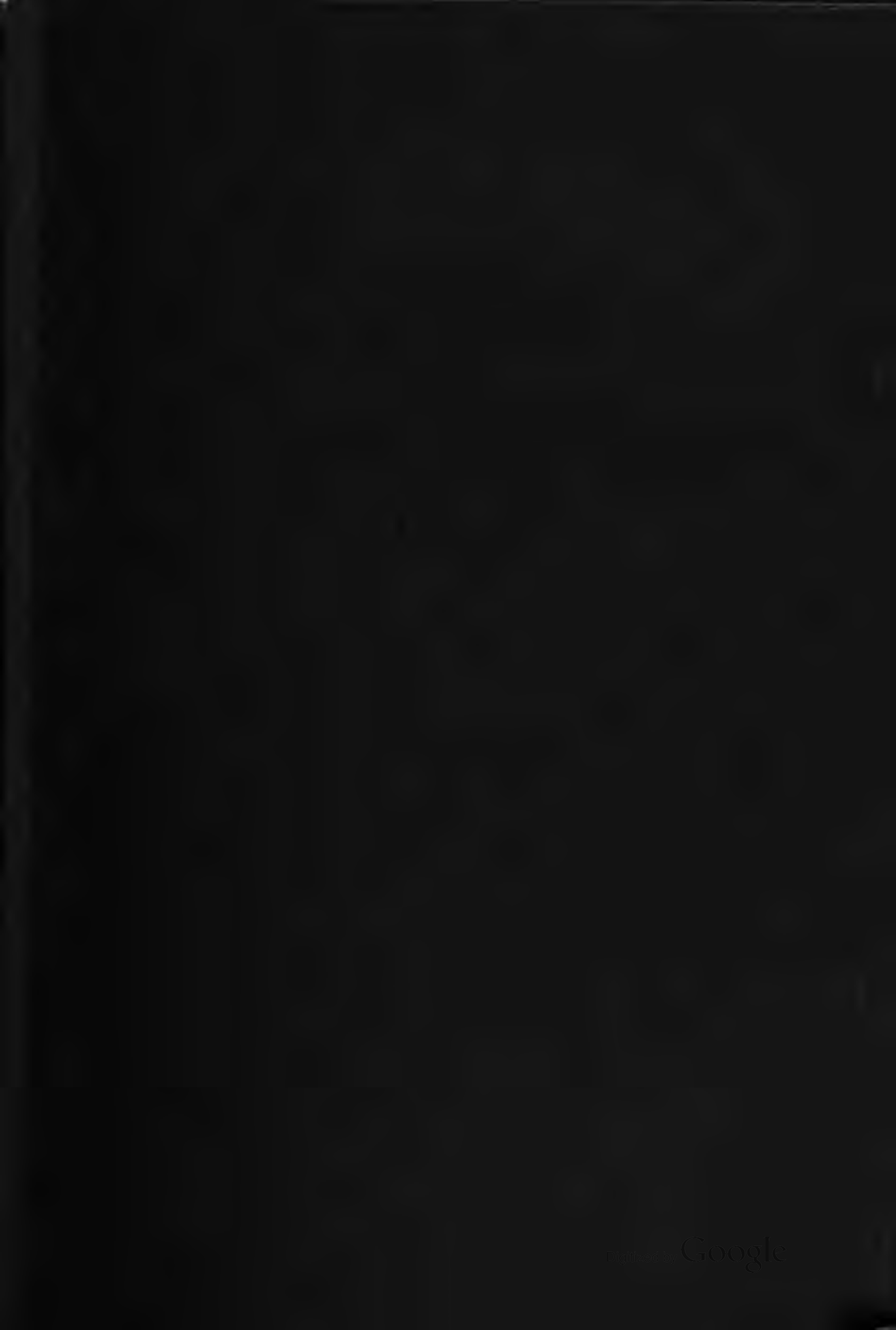
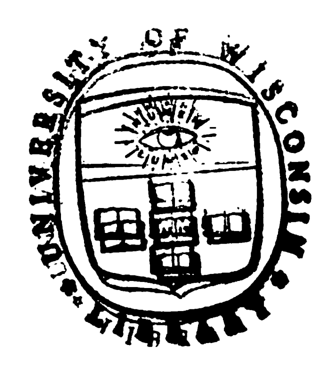








UNIVERSITY OF WISCONSIN
LIBRARY

Geschichte
der
neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Jubiläumsausgabe.

Vierter Band.

Immanuel Kant und seine Lehre. I. Theil.

Vierte neu bearbeitete Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1898.

Immanuel Kant

und

seine Lehre.

Von

Kuno Fischer.

Erster Theil.

Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie.

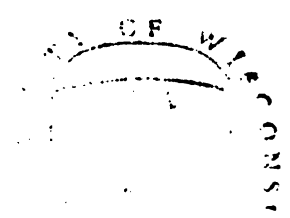
Vierte neu bearbeitete Auflage.



Heidelberg.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

1898.



Vorrede.

Als ich in der Mitte des Jahrhunderts meine akademische Lehrthätigkeit begann, hatten die philosophischen Interessen und Studien in Deutschland seit der Epoche Kants wohl ihren niedrigsten Stand erreicht. Die eigene Lebens- und Widerstandskraft schien bis auf die Neige verzehrt, und der feindliche, in seltsamer Vereinigung gemeinsame Druck der kirchlichen Mächte und einer völlig materialistisch und empiristisch gesinnten Wissenschaft war der stärkste.

Meine letzte Vorlesung in Heidelberg und meine erste in Jena hatten zu ihrem Gegenstande die Kritik der reinen Vernunft, und es ist mir unvergessen geblieben, wie damals in Heidelberg, während ich über Kant las, in der benachbarten Jesuitenkirche unter ungeheurem Zulauf die Mönche ihre Missionspredigten hielten.

Im Jahre 1860, dem Todesjahre Schopenhauers, war die erste Auflage dieses Werkes erschienen. Welchen Einfluß dasselbe auf den Gang der philosophischen, insbesondere auf die sehr bemerkenswerthe, fast plötzliche Wiederbelebung der kantischen Studien ausgeübt hat, bezeugen nicht bloß seine erneuten Auflagen, sondern zahlreiche Stimmen der Anerkennung von Freund und Feind, von gleichdenkender wie von

gegnerischer Seite. Ich darf darüber schweigen, da andere reden und geredet haben.

Dankbar und freudig bewegt, nenne ich aus jüngster Zeit die Stimme eines mir wohlgesinnten, mit meinem Wesen und meiner Lehrart aus eigener Erfahrung vertrauten Mannes, der zu meinem fünfzigjährigen Doctorjubiläum mich mit einer Schrift begrüßt hat, worin er meine langjährige Wirksamkeit als philosophischer Lehrer und Schriftsteller, insbesondere auch die zeitgemäße und fortwirkende Bedeutung dieses Werkes geschildert hat: Wilhelm Windelband, Professor der Philosophie an der Universität zu Straßburg, die unter seinem Rectorat im April dieses Jahres das fünfundzwanzigjährige Jubiläum ihrer deutschen Wiedergeburt gefeiert hat. Seine Schrift führt den prägnanten Titel: „Kuno Fischer und sein Kant".[1] Es giebt eine ebenso bezeichnete Schrift, welche in der Vergangenheit liegt und in einer anderen Gegend der Philosophie ihren Ursprung hatte.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, der Redaction der „Kantstudien", welche Windelbands Schrift sowohl veranlaßt und veröffentlicht als auch im eigenen Namen mir die Aufmerksamkeit und Ehre ihrer Beglückwünschung erwiesen hat, meinen gebührenden und herzlichen Dank an dieser Stelle abzustatten.

Ich muß den Herausgeber der „Kantstudien" von dem Verfasser des jüngsten Commentars der kantischen Vernunftkritik unterscheiden, welches Werk genauer einzusehen, ich erst bei Gelegenheit dieser neuen Auflage den Anlaß und die Obliegenheit gehabt habe. Obgleich von einem völlig gegnerischen Standpunkte beherrscht, zeigt es sich vielfach bestrebt, von mir und meinem Werke mit einer gewissen Anerkennung und Sachlichkeit zu reden. Indessen hat diese Absicht den Ver-

---

[1] Kuno Fischer und sein Kant. Festschrift der Kantstudien zum 50. Doctorjubiläum Kuno Fischers von Dr. Wilhelm Windelband. Hamburg 1897.

fasser nicht gehindert, an Stellen, wo es sich um Cardinalpunkte der kantischen Lehre handelte, mit den gröblichsten Mißverständnissen zu meinem Befremden die gröblichsten Ausfälle gegen mich zu verbinden. Um allen Irreführungen vorzubeugen, habe ich mich deshalb genöthigt gesehen, eine Reihe „kritischer Zusätze“ zu schreiben, denen der Leser im zweiten Buche dieses Werks nach dem ersten und vierten Capitel begegnen wird.

Ich habe lebhaft beklagt, daß die neue Gesammtausgabe der Werke Kants, welche die Kgl. Preußische Akademie der Wissenschaften in Berlin seit Jahren in Aussicht und Angriff genommen hat, noch nicht erschienen ist, um dieser neuen Auflage meines Werks zur Benützung und Grundlage dienen zu können. Auch habe ich vergeblich gesucht, einen Einblick in die vorhandene Sammlung der Briefe von und an Kant zu gewinnen. Sollte ich diese neue akademische Ausgabe der Werke Kants noch erleben, so hoffe ich, in einem andern der Erneuerung bedürftigen und harrenden Werke davon Gebrauch machen zu können.

Glion im Waadtlande, den 28. August 1897.

Kuno Fischer.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.

Entstehung der kritischen Philosophie.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.



Dreizehntes Capitel.

Vierzehntes Capitel.

Fünfzehntes Capitel.

Sechszehntes Capitel.

Siebzehntes Capitel.

Zweites Buch.

Die Grundlegung der kritischen Philosophie.

Erstes Capitel.

Seite

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Vierzehntes Capitel.

Fünfzehntes Capitel.

Sechszehntes Capitel.



Erstes Buch.

Entstehung der kritischen Philosophie.

Erstes Capitel.

Die Epoche der kritischen Philosophie.

I. Die neue Stellung der Philosophie.

1. Speculation und Erfahrung.

Bevor wir in die Entwicklungsgeschichte Kants und seiner Lehre eingehen, versuchen wir, so weit es der Standpunkt der Einleitung gestattet, einen Vorblick auf den Charakter, die Bedeutung und Tragweite seiner Epoche zu gewinnen. Auf einem noch unbetretenen Wege sucht Kant die Philosophie von Grund aus zu erneuern, denn er fand, daß ihre Erkenntnißgebäude hinfällig und erschüttert waren. Die Art, wie er seine Aufgabe faßte, ist der Punkt, auf den es ankommt; gerade in dieser Fassung sah er selbst den ersten eigenthümlichen Grundzug seines Werkes. Vor ihm wollte alle Speculation eine Erklärung der Dinge sein, jede strebte in ihrer Weise nach einem Weltsystem und gab einen mehr oder weniger ausgeführten Entwurf, welcher das All der Erscheinungen umfaßte. So lange es nun neben einer solchen universellen Erkenntniß noch keine besonderen, in die Einzelgebiete der Dinge verzweigten Wissenschaften gab, herrschte die Philosophie ohne mächtige Widerrede und erstreckte sich über ein weites Reich, dessen Provinzen herrenlos waren. Aber sobald die besonderen Wissenschaften sich einstellten und jene Provinzen anbauten, erhoben sich in immer stärkerer Zahl die Gegner, welche der Philosophie mit der Herrschaft auch das Recht der Existenz streitig machten. Im Alterthum hatte die Metaphysik, im Mittelalter die Theologie, welche deren Stelle vertrat, gut reden, denn die beobachtenden Wissenschaften waren noch unmündige und unreife Kinder. Durch die Entdeckungen, welche die Epoche der neuen Zeit ausmachten und unsere Weltanschauung auf allen Gebieten umgestalteten, wurden sie groß; die Specialforschung erstarkte; in demselben Maß als in dem Gebiete der menschlichen Erkenntniß die Territorialhoheit zunahm, sank das kaiserliche Ansehen der

Philosophie, und sollte ihr Reich nicht zu Grunde gehen, wie weiland das römisch-deutsche, so mußte sie sich eine neue, feste, von seiten der Erfahrungswissenschaften anerkannte und unbestreitbare Stellung erobern.

Sie war überflüssig, wenn sie nur den Doppelgänger der Erfahrungswissenschaften machte und nachsprach, was diese entdeckt und erkannt hatten; sie war vom Uebel, wenn sie unabhängig von aller Erfahrung dieselben Gegenstände ergründen wollte und mit unsicheren oder falschen Speculationen sicheren Ergebnissen widersprach; sie mußte der Erfahrung aus dem Wege gehen und durfte sie nie aus dem Auge verlieren: sie mußte zunächst das Feld der Erfahrungsprobleme, das Feld der Erkenntniß der Dinge verlassen und die Möglichkeit der Erfahrung selbst, die Möglichkeit der Erkenntniß der Dinge überhaupt zu ihrem Problem nehmen, aus dessen Lösung sich die neue Weltansicht ergab. Dies war der einzige, nothwendige, von dem Erkenntnißberuf des menschlichen Geistes geforderte Ausweg. Man sieht sogleich, wie in der Reform der Philosophie, welche Kant begründen sollte, das Verhältniß der Speculation zur Erfahrung eine der Grundfragen ausmachen mußte, die den Charakter und die Richtung seiner Lehre entschieden.

2. Die kritische Frage.

Die Grundfrage heißt nicht: wie sind die Dinge und ihre Erscheinungen möglich, jene Thatsachen, deren Inbegriff man Natur oder Wirklichkeit nennt? Sondern sie heißt: wie ist die Thatsache der Erfahrung und der Erkenntniß der Dinge überhaupt möglich? So wenig die Erfahrung sich selbst Gegenstand ist und sein kann, so wenig kann diese Frage durch die Erfahrung gelöst werden. So nothwendig sie gelöst werden muß, so nothwendig ist eine wissenschaftliche, von der Erfahrung unterschiedene und doch unverwandt auf dieselbe gerichtete Untersuchung Hier nahm Kant seinen Standpunkt; auf diesen Punkt stellte er die Philosophie und brachte einfach genug das Ei zum Stehen, was vor ihm so viele Hände versucht hatten, aber das Ei war immer wieder umgefallen.

Die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniß war als solche nicht neu; es gab in der Geschichte der Philosophie Erkenntnißtheorien die Menge. Man hatte vor Kant in der alten wie neuen Zeit diese Frage oft genug gestellt und untersucht, aber stets so beantwortet, daß die Bedingungen, woraus die Thatsache unserer Erkenntniß hervorgehen sollte, bei Licht besehen, selbst schon das volle Factum der Erkenntniß

waren, wenn auch in der einfachsten Gestalt. So war die fragliche Thatsache nicht erklärt, sondern vorausgesetzt, gleichviel ob diese Voraussetzungen in dem Factum angeborener Ideen oder sinnlich gegebener und verknüpfter Eindrücke bestanden, gleichviel ob diese Verknüpfung der Eindrücke Causalzusammenhang oder Succession genannt wurde. Die Philosophen vor Kant erklärten die Erkenntniß durch eine Art Erkenntnißstoff, wie vordem die Physiker die Wärmeerscheinungen durch den Wärmestoff oder die Verbrennung durch das Phlogiston. So blieb die Thatsache der menschlichen Erkenntniß unerklärt, und da die gemachten Voraussetzungen nicht zufällig waren, sondern aus der Beschaffenheit und Richtung ihrer Systeme nothwendig folgten, blieb sie auch unerklärlich. Sie galt als ein Dogma, welches selbst die Skeptiker trotz aller Verneinung bestehen ließen und brauchten.

Diesen dogmatischen Zustand der Philosophie durchschaute Kant und machte ihm mit der sehr einfachen und einleuchtenden Forderung ein Ende: daß die Bedingungen zur Erkenntniß und Erfahrung nicht selbst schon Erkenntniß oder Erfahrung sein dürfen, sondern derselben vorausgehen müssen, wie in der Natur die Ursachen den Wirkungen. Es ist ein großer Unterschied zwischen dem, was über unsere Erkenntniß hinausgeht oder dieselbe übersteigt (transscendirt), und dem, was ihr vorausgeht und von Kant mit dem Wort «a priori» oder „transscendental" bezeichnet wurde: das erste liegt jenseits unseres Erkenntnißhorizontes, das letztere diesseits. Auf dieses Diesseits der Erfahrung richtet sich die kantische Untersuchung; in dieser Richtung ist sie neu und von aller früheren Philosophie unterschieden: sie verhält sich zu den Bedingungen der menschlichen Erkenntniß nicht voraussetzend, sondern untersuchend, prüfend, sichtend, d. h, nicht dogmatisch, sondern kritisch. In dem kritischen Geist seiner Untersuchung und Lehre liegt die epochemachende That.

3. Das kritische Zeitalter.

Um die Bedeutung und Tragweite dieser Epoche richtig zu würdigen, ist es gut, sich gleich hier die Frage zu beantworten: was heißt überhaupt kritisch denken, abgesehen von der eigenthümlichen Fassung des kantischen Problems? Man kann sich zu allen Objecten dogmatisch oder kritisch verhalten: dogmatisch, wenn man sie als gegeben voraussetzt und ihre vorhandenen Eigenschaften erkennt; kritisch, wenn man die Bedingungen untersucht, woraus sie und ihre Beschaffenheiten her-

vorgehen, d. h. ihre Entstehung erforscht und ihre Entwicklungszustände verfolgt. Die Entstehung und Entwicklung der Objecte sind die Probleme des kritischen Denkens; die entwicklungsgeschichtliche Vorstellung der Dinge ist dessen Arbeit und Frucht. Wenn wir das Weltgebäude als gegeben und fertig annehmen und die Gesetze seiner vorhandenen Einrichtung zu erkennen suchen, so verhalten wir uns zur Sache dogmatisch; kritisch dagegen, wenn es sich um die Frage handelt: wie ist das Weltall entstanden und aus welchen Veränderungen ist sein gegenwärtiger Zustand allmählich hervorgegangen? Ebenso steht es mit der Betrachtung der Erde und alles irdischen Lebens in der ganzen Mannichfaltigkeit seiner Formen und Arten, mit der Betrachtung der Menschheit und ihrer Racen, der Völker und ihrer Geschichte, der Religionen und Religionsurkunden, der Dichtung und Kunst, mit einem Wort der gesammten Culturwelt. Ich brauche bloß die Namen Kant und Laplace, Lamarck und Darwin, Fr. A. Wolf und G. Niebuhr, D. Fr. Strauß und F. Chr. Baur u. a. zu nennen, um den Anblick eines Jahrhunderts hervorzurufen, welches von allen Seiten auf den Wegen kritischer Forschung der entwicklungsgeschichtlichen Weltansicht zustrebt. Ich spreche nicht von diesem oder jenem Ergebniß der Forschung, sondern von der kritischen Geistesrichtung, in welche auch die Gegner eingehen müssen, um die Resultate, denen sie abgeneigt sind, zu bekämpfen. Jede unserer wissenschaftlichen Größen seit den Tagen Lessings darf als ein Beispiel gelten, wie man sich im Erkennen der Dinge kritisch verhält; auf dem Gipfel steht Kant, weil er sich zum Erkennen selbst kritisch verhielt und dadurch der philosophische Begründer eines Zeitalters wurde, welches man mit Recht das kritische genannt hat. Darin liegt die Bedeutung und Tragweite seiner Epoche, welche in dieser Geltung niemals ausgelebt werden kann.

II. Die kritische Philosophie.

1. Vernunftkritik und Sinnenwelt.

Die Bedingungen, die aller Erfahrung vorausgehen und deren erzeugende Factoren sind, können nicht selbst Erkenntniß, sondern nur Erkenntnißvermögen sein, bloße Vermögen, welche Kant unter dem Namen „reine Vernunft“ zusammengefaßt und zum Gegenstand seiner Erforschung gemacht hat. Daher bildet die „Kritik der reinen Vernunft“ das eigentliche Thema seiner Entdeckungen und die Grundlage seines Systems. Aus der Fassung der Aufgabe läßt sich schon eine Vorstellung

ihres Umfangs gewinnen, der über den Bezirk aller früheren Erkenntniß=theorien weit hinausgeht. Ich muß zur einleitenden Charakteristik des kantischen Werkes meinen Lesern diese Tragweite der Aufgabe vor Augen stellen und werde später noch oft und nachdrücklich auf diese Sache zurückkommen, deren Nichtbeachtung oder Nichtverständniß die Einsicht in den Geist der kantischen Lehre völlig verhindert.

In den Bedingungen zur Erfahrung liegt die Möglichkeit der letzteren. Ohne die Möglichkeit der Erfahrung giebt es auch keine Gegenstände möglicher Erfahrung, keine Erfahrungsobjecte, keinen Inbegriff derselben, den wir mit dem Worte Sinnenwelt bezeichnen. Daher muß in einem gewissen Sinn die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung, nach der Entstehung der Erkenntniß zusammenfallen mit der Frage nach der Entstehung der Sinnenwelt. Die kantische Philosophie muß bei der Art, wie sie ihre Aufgabe gefaßt hat, einen Gesichtspunkt fordern und ergreifen, unter welchem die Sinnenwelt nicht mehr als etwas Gegebenes, sondern als etwas kraft der Vernunft Hervorgebrachtes erscheint: einen Gesichtspunkt, unter dem die Entstehung der Sinnenwelt aus den Bedingungen der Vernunft und ihrer Thätigkeit einleuchtet.

2. Kant als der Kopernikus der Philosophie.

Jetzt erst erkennen wir die ganze Kluft zwischen der dogmatischen und kritischen Denkweise und die ungemeine Geistesanstrengung, welche die Entdeckungen und das Verständniß der letzteren fordern. Die Schwierigkeiten, welche neue Lebens= und Erkenntnißzustände zu überwinden haben, sind allemal so groß, als der Abstand beider von dem gewohnten Gange des Lebens und Bewußtseins. Sie erscheinen in der hartnäckigsten Stärke, wenn wir genöthigt werden, den natürlichen und gleichsam eingewurzelten Gesichtspunkt unserer Vorstellungen aufzugeben. So verhält es sich mit der kritischen Denkart gegenüber der dogmatischen.

Ich will die Schwierigkeiten, um die es sich handelt, durch eine Vergleichung, welche mit unserer Sache eine tiefere als nur bildliche Verwandtschaft hat, zu verdeutlichen suchen. Unter dem natürlichen Gesichtspunkt, auf den wir uns gestellt finden, erscheint uns das Weltgebäude als ein vorhandenes, gegebenes Object, als ein Kugelgewölbe, in dessen Mittelpunkt die Erde ruht, um welche Himmel und Sonne, Mond und Planeten in verschiedenen Umlaufszeiten ihre Kreise beschreiben. Auf dieser Grundanschauung ruht die alte Astronomie, die in ihrem Fortgange zur Auseinandersetzung der gegebenen Phänomene, der gemein=

samen und eigenthümlichen Umläufe der Weltkörper einer künstlichen Sphärenmaschinerie, zur Erklärung des scheinbar verwickelten Planetenlaufes jener ptolemäischen Annahme der Epicykeln bedurfte, die am Ende doch nicht ausreichten, um die Thatsachen der planetarischen Bewegungserscheinungen aufzulösen. Die Phänomene blieben unerklärt.

Kopernikus durchschaute den unhaltbaren Zustand der alten Astronomie und die Wurzel ihres Irrthums: er lag in der geocentrischen Vorstellung.. Um die Planetenwelt zu verstehen, mußte dieser natürliche Gesichtspunkt der ersten, sinnlich nächsten Betrachtung aufgegeben und der heliocentrische ergriffen werden, von dem aus der menschliche Geist die Erde in seinen Horizont faßt, unter den Planeten entdeckt und auf seinen irdischen Standort herabsieht. Jetzt leuchtet ein, daß der Erdbewohner die Achsendrehung und Centralbewegung des eigenen Weltkörpers nicht wahrnimmt, daß aus dieser Nichtwahrnehmung, diesem Nichtwissen der eigenen Thätigkeit jener nothwendige Schein hervorgeht, der uns den täglichen Umschwung des Firmaments, die jährliche Bewegung der Sonne um die Erde und die Unregelmäßigkeiten im Lauf der Planeten, die mit der Erde dasselbe Centrum umkreisen, sehen läßt; das kopernikanische System widerlegt und stürzt das ptolemäische, es erkennt dessen Grundirrthum und erklärt aus dem geocentrischen Standpunkt alle jene scheinbaren Bewegungen, die demselben als unumstößliche Thatsachen des Augenscheins gelten und gelten müssen; es setzt an die Stelle künstlicher und unzureichender Hypothesen die einfachste und naturgemäßeste Lösung. Wie sich in der Astronomie das kopernikanische System zum ptolemäischen, wie sich in der Vorstellung der Planetenwelt der heliocentrische Standpunkt zum geocentrischen: so verhält sich überhaupt die kritische Betrachtungsweise zur dogmatischen, der transscendentale Gesichtspunkt zum natürlichen.

Unwillkürlich giebt uns das Beispiel und die Lehre des Kopernikus einen bedeutsamen Fingerzeig. Wie es sich mit unserer Vorstellung der Körperwelt im Großen, des Planetensystems im Besonderen verhält, so kann und wird es sich wohl mit der Sinnenwelt im Ganzen verhalten. Es ist vorauszusehen, daß ähnliche Grundirrthümer ähnliche Folgen haben werden: daß wir, unbewußt der eigenen Geistesthätigkeit in der Ausbildung unserer gesammten sinnlichen Vorstellungswelt, diese letztere für ein gegebenes Object nehmen und das eigene Thun für den Zustand und die Eigenschaften der Dinge außer uns halten, wie wir im Universum statt der Bewegung des eigenen Weltkörpers die Be-

wegungen und Bewegungszustände fremder Weltkörper erblicken, weil wir die des unsrigen nicht wahrnehmen. Eine ähnliche Selbsttäuschung, als welche der geocentrische Standpunkt mit sich führt, beherrscht unsere gesammte Weltvorstellung und bedarf, um erleuchtet und in ihrer Geltung zerstört zu werden, einer ähnlichen Selbstbesinnung und Selbsterkenntniß, nur daß ihre Grundlagen weit umfassender und verborgener, deshalb schwieriger zu entdecken und erforschen sind, als die unserem kosmischen Wohnort anhaftende Wurzel des geocentrischen Irrthums.

Um die Ordnung der Planetenwelt und in ihr die Bewegung der Erde zu erkennen, mußte Kopernikus den heliocentrischen Standpunkt in die Astronomie einführen. Um die Ordnung der Sinnenwelt und in ihr unsere eigene Vernunftthätigkeit zu erkennen, mußte sich die Philosophie auf den kritischen (transscendentalen) Standpunkt erheben, von dem aus die Welt aller Erscheinungen in Raum und Zeit erblickt wird. Wie sich der heliocentrische Standpunkt zum menschlichen Wohnort, so verhält sich der kritische zur menschlichen Vernunft; der Erkenntnißhorizont des ersten reicht so weit als das Gebiet der Weltkörper, der des andern so weit als Raum und Zeit, als die Vernunft und ihre Grenzen. Kant wurde der Kopernikus der Philosophie und wollte es sein. Unsere Vergleichung ist ihm aus Seele und Mund gesprochen, er hat sein Werk gern und wiederholt mit dem des Kopernikus verglichen, wie Bacon das seinige mit dem des Columbus.[1]

3. Kant und Sokrates.

Wir haben vorhin den Unterschied der dogmatischen und kritischen Denkweise so ausgedrückt, daß dort die Objecte als gegeben vorausgesetzt sind, hier dagegen gefragt wird: wie sind sie entstanden? Nun ist klar, daß in unserer Vernunft kein Object erscheinen und zu Stande kommen kann, ohne unsere eigene erzeugende Thätigkeit. Daher ist die Ansicht, nach welcher die Dinge uns von außen gegeben sind, nur möglich, wenn man die eigene hervorbringende Thätigkeit nicht einsieht, nicht kennt oder vergißt. Der Zustand der Unbewußtheit oder Selbstvergessenheit charakterisirt den Dogmatismus der Denkart. Nicht wissen, was man thut und deshalb das eigene Product für ein fremdes ansehen: darin besteht und daraus erklärt sich alles dogmatische Verhalten.

Entspringt jene Thätigkeit tiefer als unser Bewußtsein oder, was dasselbe heißt, geht sie dem letzteren vorher, so geschieht sie unbewußt, und die

[1] Vgl. Bd. I. 4. Aufl. (1897). Einl. Cap. VII. S. 113–117.

dogmatische Ansicht der Objecte ist dann die natürlichste Sache der Welt: sie ist die erste und nächste Vorstellungsart, deren Widerlegung nur möglich ist, wenn die unbewußte Production erleuchtet und ins Bewußtsein erhoben wird. Darin besteht eine der schwierigsten Aufgaben des kritischen Denkens. Ist die erzeugende Thätigkeit eine bewußte, so kann sie nur durch einen völligen Mangel an Selbstbesinnung in Vergessenheit kommen, aber die Folge wird die gleiche sein: wir werden im Zustande einer solchen Selbstvergessenheit das eigene Werk für ein fremdes ansehen, nur daß in diesem Fall sogleich die Thorheit der dogmatischen Vorstellung in die Augen springt. Niemand findet die geocentrische Weltanschauung, bevor deren Ungrund erkannt war oder ist, thöricht, aber jeder lacht über den Mann, welcher sich nicht genug darüber wundern konnte, daß man entdeckt habe, wie die Sterne heißen. Und doch ist der erste Irrthum eben so dogmatisch als der zweite, sie folgen beide nothwendig aus dem Nichtwissen des eigenen Thuns, nur daß wir die Erdbewegung nicht wahrnehmen können, wohl aber wissen, daß alle Namengebung ein Werk menschlicher Erfindung ist. Wer dies nicht weiß oder vergißt, dem müssen die Namen der Sterne als ein fremdes Product, als von außen gegeben, gleichsam als die Signatur der Sterne selbst erscheinen, und dann hat er freilich Recht sich über die teleskopische Entdeckung derselben zu wundern.

Das Nichtwissen des eigenen Thuns ist der innerste Grund alles dogmatischen Verhaltens, aller Selbsttäuschung, Verblendung und Thorheit, auch in der Wahl unserer Lebensziele und Lebensrichtung. Das Wissen des eigenen Thuns ist die durchgängige Aufgabe des kritischen Denkens, der Weg der Selbsterkenntniß und Selbstbesinnung, gerichtet auf das Ziel echter Wissenschaft und Lebensweisheit. Man hat Kant wohl mit Sokrates verglichen: in dem eben ausgesprochenen Charakter liegt der Vergleichungspunkt. Selbsterkenntniß, Wissen des eigenen Thuns in Absicht auf Lebensweisheit war das Thema, womit Sokrates im Alterthum, Kant in der neuen Zeit die Epoche der Philosophie gemacht hat. In der Hervorhebung dieser Aufgabe sind sie einander ähnlich, in der Art der Lösung grundverschieden.

III. Dogmatische und kritische Philosophie.

1. Die Voraussetzung der kritischen.

Wir haben das Verhältniß der dogmatischen und kritischen Denkart in einer Weise erörtert, daß aus dem Gegensatz beider auch ihr noth-

wendiger Zusammenhang erhellt. Unsere Weltvorstellung ist unbewußt entstanden und darum von Geburt dogmatisch: auf diesem Punkte steht und beharrt das natürliche Bewußtsein, auf dieser Grundanschauung ruht die dogmatische Philosophie, die ihre Systeme in allen möglichen Richtungen ausgebildet und erschöpft haben muß, bevor der kritische Umschwung eintreten kann. Daher ist es nicht befremdlich, daß sich der Zeitpunkt des letzteren so spät erfüllt, nachdem in dem Ideengange der Menschheit mehr als zwei Jahrtausende abgelaufen waren. Die dogmatische Philosophie ist die entwicklungsgeschichtliche Voraussetzung der kritischen, wie das ptolemäische System die des kopernikanischen.

Es giebt in dem Entwicklungsgange jedes Menschen, auch derer, die zu den höchsten wissenschaftlichen Entdeckungen berufen sind, ein Lebensalter, worin das dogmatische Verhalten das völlig naturgemäße ist und das kritische geradezu unmöglich. Man muß eine Fülle von Objecten kennen gelernt und einen Reichthum von Vorstellungen erworben haben, um ein Interesse an ihrer Erzeugung fassen und die Frage stellen zu können: wie sind diese Objecte entstanden? Wenn dem Kinde eine Geschichte erzählt wird, welche es mit Begierde und Spannung anhört, um sein Vorstellungs- und Einbildungsbedürfniß zu sättigen, so fällt es ihm nicht ein zu fragen: woher diese Geschichte? Wer ist ihr Gewährsmann und Urheber? Es fragt wohl, ob die Geschichte auch wahr sei, aber nicht aus irgend einem Interesse der Erkenntniß, sondern weil es diese Wahrheit wünscht, denn die wirkliche Begebenheit macht auf die Phantasie des Kindes einen ganz anderen und weit stärkeren Eindruck als die erfundene. Um einen solchen Eindruck ist es dem Kinde zu thun, wenn es gläubig einer Erzählung lauscht, keineswegs um eine Prüfung, die seinen Glauben erschüttern könnte. Daher ist es gleich und gern zufrieden, wenn ihm versichert wird, die Sache sei wahr. Aus eben demselben Grunde fordert in religiösen Dingen der kindliche, darum auch der volksthümliche Glaube die Wirklichkeit der heiligen Geschichte und empfindet jede Abminderung der historischen Realität als eine Abschwächung des erhabenen Eindrucks und einen Verlust des Glaubens.

Bei dem Anblick eines Bildes ist unser erstes Interesse ganz und ausschließend auf den stofflichen Inhalt gerichtet; das Kind will wissen, was dargestellt ist, wenn ihm ein Bild, z. B. die Madonna Raphaels, gezeigt wird. Es fragt nicht: echt oder unecht? Copie oder Original? Meister oder Schule? Solche Fragen kritischer Art liegen völlig außer seinem Sinn und Horizont, sie setzen Vorstellungen voraus, welche das Kind

nicht hat und haben kann. Das Beispiel lehrt, wie nothwendig und unentbehrlich in der Ausbildung unserer Vorstellungswelt das dogmatische Verhalten ist, wie ungereimt und lächerlich die Forderung wäre, von vornherein kritisch zu denken. Eben so nothwendig und unentbehrlich ist die dogmatische Philosophie im Ideengange der Menschheit; eben so unmöglich ist die kritische im Beginn der philosophischen Weltbetrachtung.

2. Das Object der kritischen.

Und nicht bloß die Voraussetzung, sondern der Gegenstand selbst des kritischen Denkens ist unsere Erkenntniß der Dinge in ihrer gleichsam angeborenen dogmatischen Verfassung. Die Thatsache der Erkenntniß muß vorhanden sein, bevor und damit die Möglichkeit und Berechtigung derselben erforscht wird; sie muß gegeben, auf reflexionslosem, unkritischem Wege entstanden sein, um die Frage hervorzurufen: wie ist sie gegeben? Die kritische Philosophie verhält sich demnach zu unserer natürlichen (dogmatischen) Erkenntniß der Dinge, — die letztere in ihrem ganzen Umfange genommen, der auch die dogmatische Philosophie in sich schließt, — wie die Physiologie zum Leben, die Optik zum Sehen, die Akustik zum Hören, die Grammatik zum Sprechen u. s. f.

Durch eine falsche Umkehrung der Dinge könnte man leicht der kritischen Philosophie eine Thorheit zuschreiben, welche dem Unsinn gleichkäme: als ob sie meinte oder meinen müßte, daß mit der Erkenntniß der Dinge zu warten sei, bis sie mit der Erklärung und Begründung derselben ins Reine gekommen; daß man erst ergründen müsse, wie man erkennt, bevor man sich mit dem Erkenntnißvermögen in den Strom der Dinge wagt! Dann freilich würde Kant, wie Hegel gespottet, dem thörichten Manne gleichen, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen gelernt. Um in demselben Bilde die Sache richtig auszudrücken, so verhält sich Kant zu unserem natürlichen Erkennen, nicht wie zum Schwimmen jener Thor, sondern Archimedes!

Die Reihenfolge unserer Wahrnehmungs- und Erkenntnißzustände ist einleuchtend: erst das natürliche Sehen, dann die Optik, dann das unterrichtete, urtheilende, kritische Sehen, wobei wir uns aller unvermeidlichen, optischen Täuschungen, aller Trugbilder des Augenscheins wohl bewußt sind; das natürliche Sehen ist der Gegenstand, das kritische die Folge der Optik. Ganz ähnlich ist die Reihenfolge in den Entwicklungszuständen der Philosophie: erst das natürliche Erkennen und die dogmatischen

Systeme, dann die Vernunftkritik, aus der ein kritisch geschultes und berichtigtes Erkennen hervorgeht, welches die Selbsttäuschungen der Vernunft, die dogmatischen Trugbilder durchschaut und alle darauf gegründeten Erkenntnißsysteme und Erkenntnißkünste vermeidet. Wenn Kant in diesem Sinne dem Fortbau und den Versuchen einer gewissen Metaphysik sein Halt zurief, so wollte er, um das vorige Bild noch einmal zu brauchen, nicht vor dem Schwimmen im Wasser, sondern vor einem halsbrechenden Flug durch die Lüfte gewarnt haben.

Es ist dem kritischen Unternehmen der Einwurf gemacht worden, es sei im Grunde unmöglich, denn es mache die richtige Anwendung der Erkenntnißvermögen abhängig von deren Erforschung, die doch nur durch eben jene Vermögen bewirkt werden könne. Wir sollen unsere Vernunft untersuchen, um sie zu brauchen: dies fordert Kant. Aber wir müssen unsere Vernunft brauchen, um sie zu untersuchen: dies ist der Einwand der Gegner. So drehe sich die Sache im Zirkel und rücke nicht von der Stelle; der Gegenstand unserer Erkenntniß könne nie diese letztere selbst sein, das zu erkennende Object könne alles andere sein, nur nicht das erkennende Subject. Demnach wäre alle Selbsterkenntniß und alles Selbstbewußtsein unmöglich. Aber sie sind; das Unternehmen der kritischen Philosophie scheint eben so unmöglich und ist eben so nothwendig, als die Selbsterkenntniß, ermöglicht und gefordert durch das Selbstbewußtsein, welches den Charakter und die Wesenseigenthümlichkeit unserer Vernunft ausmacht. Uebrigens gilt bei dem obigen Einwurf nicht einmal jener Schein der Unmöglichkeit, der sich auf die Identität des erkennenden Subjects und des zu erkennenden Objects gründet. Denn die Vermögen, kraft deren die Vernunft ihre Erkenntniß der Dinge untersucht, sind keineswegs dieselben als jene, kraft deren sie die Erkenntniß der Dinge bewirkt. Indessen liegt dieser Punkt schon zu tief in dem Systeme selbst, um in der Einleitung ausführlicher behandelt zu werden.

Zunächst beschäftigt uns die Frage nach der Entstehung der kritischen Philosophie. Wir müssen uns den geschichtlichen Zustand der dogmatischen vergegenwärtigen, woraus sie hervorging, das Leben und den Charakter des Mannes kennen lernen, durch den sie begründet wurde, und den philosophischen Entwicklungsgang verfolgen, in welchem Kant selbst zu seiner Epoche gelangte.

Zweites Capitel.

Die Standpunkte der neuern Philosophie vor Kant.

I. Empirismus und Rationalismus.

1. Gegensatz und gemeinsamer Charakter.

Die vorurtheilsfreie, von aller Ueberlieferung unabhängige Erkenntniß der Dinge durch die menschliche Vernunft war die durchgängige Aufgabe der neuern Philosophie, deren Lösung von zwei entgegengesetzten Ausgangspunkten, darum im Widerstreit zweier Erkenntnißrichtungen gesucht wurde. Die erste, nächstgelegene, schon in den letzten Phasen der Scholastik vorbereitete nahm den Erfahrungsweg und stellte sich unter den Grundsatz, der ihre Richtschnur ausmachte: daß alle wahre Erkenntniß nur in richtigen Wahrnehmungen und den daraus gezogenen richtigen Folgerungen bestehe. Verglich man das Thema der Aufgabe mit dieser Art der Lösung, so mußte sich der Einwurf erheben: daß durch bloße Erfahrung die Dinge nur so weit erkennbar wären, als sie uns erschienen und auf unsere Sinne einwirkten, dagegen in ihrer eigenen, von unserer Wahrnehmung unabhängigen Natur unerkennbar blieben. Was die Dinge in Wahrheit oder an sich sind, ihr eigentliches Wesen könne nicht der sinnlichen Erfahrung, sondern nur dem klaren und deutlichen, d. h. nach dem Gesetz von Grund und Folge wohlgeordneten Denken einleuchten. Damit war innerhalb der neuern Philosophie der Gegensatz erklärt zwischen Empirismus und Rationalismus, die Antithese zwischen Bacon und Descartes. (Die beiden grundlegenden Werke des ersten, die Encyklopädie und das neue Organon, fielen in die Jahre 1605 und 1620, die beiden grundlegenden Werke des anderen, die Meditationen und die Principien, in die Jahre 1641 und 1644.) Der Streit dieser beiden Richtungen erfüllt die neuere Philosophie: die Erkenntniß der Dinge durch die Kräfte der menschlichen Vernunft ist ihre gemeinsame Forderung; die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß ist ihre gemeinsame Voraussetzung, die Annahme, daß uns die Dinge als erkennbare Objecte gegeben sind, ihr gemeinsamer dogmatischer Charakter, und die dadurch gebotene Folgerung, daß aus der gegebenen Natur der Dinge (unter denen

auch der menschliche Geist sich befindet) die Erkenntniß hervorgeht, ihre gemeinsame naturalistische Richtung.[1]

2. Der Streit zwischen Erfahrung und Metaphysik.

Der Empirismus fordert und sucht die Erkenntniß der Dinge nach der alleinigen Richtschnur der Erfahrung; der Rationalismus will dieselbe Aufgabe aus Principien oder letzten Gründen lösen und macht daher die Metaphysik (Principienlehre) zum Fundament seiner Lehrgebäude. Der Widerstreit beider Erkenntnißrichtungen trägt demnach den Gegensatz zwischen Metaphysik und Erfahrung in sich: diese Antithese bildet einen durchgängigen Charakterzug und ein durchgängiges Thema der gesammten neuern Philosophie, und da aus der gemeinsamen Voraussetzung, von welcher beide Parteien dogmatisch beherrscht sind, ihr Streit unmöglich ausgemacht werden kann, so erwartet derselbe die Entscheidung und den Richterspruch von einem höheren, überlegenen Standpunkt, der erst eintreten kann, nachdem die Streitfrage vollkommen entwickelt und durch alle ihre Positionen hindurchgeführt ist.

Erst vor dem Forum der Vernunftkritik ließ sich der Stand der Parteien gründlich untersuchen und ihr Streit aussagen. Kant fühlte sich als dieser unparteiische und gerechte Richter, er verglich seine kritische Aufgabe gern mit der richterlichen und den Streit der philosophischen Richtungen mit einem Proceß, worin es sich um die Rechtsansprüche der Vernunft und ihrer Vermögen in Ansehung der Erkenntniß der Dinge handelte. Das umfassende Problem, welches er vorfand und lösen sollte, war jener fortgesetzte Streit zwischen Metaphysik und Erfahrung, der durch die Versuche eklektischer Ausgleichung nicht zu schlichten war. Sehen wir, wie sich auf beide Seiten der Stand der Parteien entwickelt hatte, und welches Resultat daraus hervorging.

II. Die Standpunkte des Empirismus.

1. Bacons Empirismus.

Bacon hatte die neuere Philosophie begründet, indem er alle menschliche Erkenntniß auf die Erfahrung zurückführte, die Methode der letzteren feststellte und den Umfang ihrer Einsichten und Ent-

[1] Vgl. meine Gesch. d. neuern Philos. Bd. I. (4. neu bearb. Aufl. 1897). Einleitung. Cap. VIII. S. 142—145.

deckungen ihrer Leistungen und Aufgaben, so gut er es vermochte, beschrieb; er behandelte die Sache des Empirismus mehr wegweisend als systematisch, er zeigte den Weg der Erfahrung zur Erfindung und ließ ununtersucht, wie die Erfahrung selbst zu Stande kommt und aus welchen Elementen sie besteht. Hobbes systematisirte den Empirismus, indem er ihm die naturalistische Grundlage gab, welche Bacon gefordert, aber nicht ausgeführt hatte.

Es ist uns an dieser Stelle wichtig, die Haltung ins Auge zu fassen, welche der Empirismus gleich bei seinem ersten Auftreten der Metaphysik gegenüber einnahm. Bacon hatte alle Erkenntniß gleich gesetzt unserer natürlichen, durch Beobachtung und Versuche richtig geleiteten Erfahrung, die keine anderen Erklärungsobjecte kennt, als die natürlichen Dinge; er setzte daher die Erfahrungswissenschaft gleich der Naturwissenschaft und verneinte die Erkenntniß des Uebernatürlichen, des göttlichen, wie des menschlichen Geistes, so weit der letztere von den natürlichen Dingen unterschieden war oder sein sollte. Damit fiel die rationale Theologie und Psychologie. Die Metaphysik wurde in die Naturphilosophie verwiesen, wo sie der Physik theils zur Grundlage, theils zur Ergänzung dienen sollte. Die Physik hatte die Naturerscheinungen lediglich durch wirkende Ursachen zu erklären. Nun sollte der Metaphysik einerseits die Erkenntniß der allgemeinsten Naturkräfte, gleichsam der physikalischen Principien, zufallen, andererseits die Erklärung der Dinge durch Endursachen oder Zwecke, d. h. durch nicht physikalische Ursachen, vorbehalten sein. Als Erkenntniß der wirksamen Grundkräfte der Natur ist sie Physik unter anderem Namen; als teleologische Betrachtung der Dinge ist sie in Bacons Augen selbst wissenschaftlich ungültig, in der Physik verwerflich, außerhalb derselben ein im Grunde überflüssiges Spiel der Ergänzung.

Das Verhältniß der Erfahrungsphilosophie zur Metaphysik steht bei Bacon demnach so, daß er sie auf dem Gebiete der Theologie und Psychologie verneint und in der Naturphilosophie an einer von der Physik abgesonderten Stelle duldet, damit das Kind noch einen Namen behalte; er mediatisirt die Metaphysik durch die Erfahrung und läßt ihr, um sie nicht ganz zu vernichten, eine naturphilosophische Sinekur; sie führt in dem neuen Lehrgebäude der Philosophie ein klösterliches Dasein und beschäftigt sich wie zum Zeitvertreib mit der Zweckmäßigkeit, welche die mechanisch erfolgten Wirkungen der Naturkräfte zeigen, mit der Betrachtung der Endursachen, welche Bacon aus der Physik verbannt

und von denen er gesagt hatte, sie seien gottgeweiht und unfruchtbar, wie die Nonnen.[1]

2. Lockes Sensualismus.

Bacon hatte die Erfahrung zur alleinigen Richtschnur aller Erkenntniß genommen, aber nicht analysirt. Wenn unsere Erkenntniß der Dinge nur möglich ist durch Erfahrung, so muß weiter gefragt werden: wie ist die Erfahrung selbst möglich? Die Elemente derselben sind unsere Eindrücke oder Ideen, einfache Vorstellungen, deren wir keine hervorbringen, die wir sämmtlich empfangen durch unsere äußere und innere Wahrnehmung (Sensation und Reflexion), sei es daß diese elementaren Vorstellungen bloß aus dem äußeren oder bloß aus dem inneren Sinn oder aus beiden gemeinsam entspringen, sei es daß die äußeren Eindrücke bloß durch eines unserer Sinnesorgane oder durch mehrere zugleich bewirkt werden. In jedem Fall ist die alleinige Quelle der Erfahrung die Wahrnehmung oder der empfängliche Sinn: dies ist der Standpunkt des Sensualismus, welchen Locke in seinem „Versuch über den menschlichen Verstand“ ausgeführt hat (1690).

Die sensualistische Ansicht mußte unserem Erkenntnißhorizont engere Grenzen setzen als Bacon gethan hatte: jetzt dürfen nicht mehr alle natürlichen, sondern nur noch die sinnlichen Dinge für einleuchtend gelten. Etwas kann in der Natur und ihrer Wirksamkeit enthalten und doch unseren Sinnen unerreichbar, also natürlich, aber nicht sinnlich sein. Das Unerkennbare gilt jetzt gleich dem Uebersinnlichen, dem Unwahrnehmbaren. Wahrnehmbar sind nur die Erscheinungen, die Beschaffenheiten und Aeußerungen der Dinge, nicht deren Träger, nicht das Wesen der Dinge, und zwar bleibt das Wesen der Körper ebenso verborgen, als das Gottes und der Seele. Es giebt überhaupt keine Erkenntniß der Dinge an sich, sie ist im Gebiete der Kosmologie ebensowenig möglich als in dem der Psychologie und Theologie. So steht, abgesehen von ihren Schwankungen, die Lockesche Lehre in ihrer folgerichtigen Fassung.[1]

Auf der Grundlage des Sensualismus tritt die Erfahrungsphilosophie in ihren vollen Gegensatz zur Metaphysik und sieht sich vor die

[1] Zu vgl. mein Werk über „Francis Bacon und seine Nachfolger. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie.“ (2. völlig umgearbeitete Aufl. Leipzig. F. A. Brockhaus 1875.) Buch II. Cap. X. S. 329—335. — [2] Ebendas. Buch III. Cap. IV—IX. S. 545—667.

Frage gestellt: worin bestehen die Wahrnehmungen oder Eindrücke, diese Elemente aller Erkenntnißobjecte? Die Antwort muß zwiespältig ausfallen. Entweder sind die Eindrücke bloß körperlicher oder bloß geistiger Natur: bloß körperlicher, denn sie sind Eindrücke oder Impressionen; bloß geistiger, denn sie sind Perceptionen oder Ideen. Im ersten Fall sind sie Bewegungszustände in unserem Centralorgan, hervorgerufen durch die Einwirkung äußerer Körper auf unsere Sinneswerkzeuge; dann ist der Mensch durchgängig Maschine und ebenso das Universum, es giebt in Wirklichkeit nichts als Stoff und stoffliche Veränderungen: dies ist der Standpunkt des Materialismus, welchen schon Hobbes angelegt und die französische Philosophie des vorigen Jahrhunderts bis zu dem sogenannten „System der Natur" durchgeführt hat. Das Buch erschien 250 Jahre nach Bacons neuem Organon, in demselben Zeitpunkt, wo Kant das erste Fundament zur kritischen Epoche legte (1770). Im andern Fall sind die Eindrücke nur Vorstellungen oder Ideen, die als solche unmöglich auf materiellem Wege entstanden und uns eingeprägt sein können: dies ist der Standpunkt des Idealismus, welchen Berkeley in seinen „Principien der menschlichen Erkenntniß" begründete (1710), zwei Jahrzehnte nach Lockes Versuch über den menschlichen Verstand.

3. Berkeleys Idealismus.

Der Empirismus hatte die Erkenntniß auf die natürlichen, der Sensualismus auf die sinnlichen Objecte beschränkt; nun giebt es in den letzteren offenbar nichts, das nicht sinnlich oder wahrnehmbar wäre, alle Wahrnehmungen aber sind Eindrücke in uns oder Vorstellungen, die in der damaligen Philosophie, bei Descartes wie bei Locke, Ideen hießen. Demnach bestehen die sinnlichen Dinge aus Ideen, sie sind nach Abzug der Ideen (d. h. der Eindrücke oder Wahrnehmungen) gleich nichts. Mithin existiren nur wahrnehmende und wahrgenommene Wesen, jene sind Geister, diese Ideen: „es giebt daher nur Geister und Ideen".

Aber die Ideen sind Eindrücke, nicht Fictionen; jene empfangen, diese machen wir. Die Ideen sind gegebene Thatsachen, welche wir percipiren, aber nicht bewirken; ihre Ursache kann nur Gott sein, denn es giebt außer den Ideen nur Geister und außer den wahrnehmenden Geistern nur den schöpferischen. Gott schafft in den Geistern die Ideen (Eindrücke), die wir als gegebene Objecte oder als Dinge außer uns (Sinnenwelt) wahrnehmen. In Wahrheit sind keine Dinge außer uns, nichts

von der Vorstellung Unabhängiges außer der vorstellende Geist, es giebt kein Ding an sich, welches im Gegensatz zu Geist und Vorstellung nur das absolut ungeistige, undenkende und unvorstellbare Wesen sein könnte, „das Unding", welches man „Materie" nennt.

Diese Grundzüge enthalten die Summe der Lehre Berkeleys und bezeichnen in voller Stärke ihren Gegensatz zum Materialismus. Die Antithese ist von seiten beider Lehren bewußt und ausgesprochen, jede erscheint der anderen als der Gipfel des Unsinns, nur daß die Urheber des „Systems der Natur" im Unsinn Berkeleys „Methode" fanden, dieser dagegen in der Lehre des Materialismus nichts als Unsinn. Es ist eine sehr beachtungswerthe und lehrreiche Thatsache, daß diese beiden feindlichen Vorstellungsarten eine gemeinsame Abstammung haben, daß es der von den Materialisten hochgerühmte Sensualismus ist, aus dessen Mitte folgerichtig der Standpunkt hervorgeht, der allein „Idealismus" genannt zu werden verdient. Berkeley ist vollendeter Locke. Aus dem Sensualismus folgt, daß die Dinge an sich unerkennbar sind, aus dem Idealismus folgt, daß sie überhaupt nicht sind: jener beweist ihre Unerkennbarkeit, dieser ihre Unmöglichkeit, jener verneint die Metaphysik, dieser die Realität der Materie. Wenn man unter Dingen an sich etwas versteht, das unabhängig von Geist und Vorstellung existirt, so kann dieses Etwas nur die Materie sein. Wenn der Dogmatismus mit der Erkennbarkeit der Dinge zugleich voraussetzt, daß sie unabhängig von aller Vorstellung und allem Geistesvermögen gegeben sind, so fällt er mit dem Materialismus genau in dem Sinne zusammen, in welchem Berkeley die Lehre des letzteren verneint und für widersinnig erklärt hat. Darum wird durch Berkeley und die Grundrichtung seiner Antithese schon der Dogmatismus in einem seiner Fundamente erschüttert.[1]

Indessen ist der Standpunkt dieses Idealismus selbst noch dogmatisch, denn nach ihm sind unsere Erkenntnißobjecte zwar durchgängig und ohne Rest Vorstellungen oder Ideen, aber gegebene: sie sind Eindrücke, deren erzeugende Ursache Gott ist. Die Thatsache unserer Erkenntniß erscheint demnach unergründlich, wie der Wille Gottes, also aus menschlichen Kräften unmöglich: das Problem derselben ist auf den Punkt gekommen, welcher rationeller Weise keine andere Fassung und Entscheidung übrig läßt als den Skepticismus Humes.

[1] Ebendas. Buch III. Cap. XII. S. 702—718.

4. Humes Skepticismus.

Es steht fest, daß die Möglichkeit der Erkenntniß sich auf das Gebiet unserer Wahrnehmungen einzuschränken hat, daß nicht mehr gefragt wird: ob es Dinge außer uns und unabhängig von unseren Vorstellungen giebt, sondern, wie die Idee oder Einbildung solcher Dinge in uns entsteht? Setzen wir die Eindrücke (Impressionen) und deren Abbilder (Ideen) als die einzig erkennbaren Objecte, so ist es nicht die Vereinzelung, sondern der Zusammenhang derselben, welcher den Charakter und die Tragweite der Erkenntniß ausmacht. Die Frage ist: ob es einen solchen einleuchtenden und nothwendigen Zusammenhang in unseren Eindrücken giebt?

Wenn sich gegebene Vorstellungen so zu einander verhalten, daß aus ihrer bloßen Vergleichung ihr Zusammenhang einleuchtet, so ist der letztere von selbst verständlich, und das Urtheil, welches Vorstellungen dieser Art verknüpft, hat den Charakter unwidersprechlicher Nothwendigkeit. Solche Urtheile entstehen durch Analyse des Inhalts gegebener Vorstellungen: sie sind daher *analytisch*. Zu einer solchen Zergliederung ist nichts weiter nöthig, als das bloße, vorhandene Ideen auflösende und vergleichende Denken: darum nannte Hume Einsichten dieser Art „Vernunfturtheile“; ihre Grundform ist die Gleichung, sie bildet den Typus aller logischen und mathematischen Erkenntniß, die den Charakter demonstrativer Gewißheit hat und durch die Entstehung ihrer Urtheile rechtfertigt.

Anders und schwieriger steht die Sache, wenn es sich um die Verknüpfung verschiedenartiger Eindrücke handelt, wie sie uns in den Thatsachen der Wahrnehmung vorliegen. So weit die Wahrnehmung reicht, erstreckt sich das Gebiet der Erfahrung, in der Verknüpfung ihrer Thatsachen besteht das Erfahrungsurtheil, in der Nothwendigkeit dieser Verknüpfung die Erfahrungserkenntniß. Die Frage heißt: giebt es eine solche Erkenntniß? Giebt es ein *nothwendiges Erfahrungsurtheil*? Da in dem fraglichen Fall sich die gegebenen Vorstellungen nicht wie A zu A, auch nicht wie A zu einem seiner Merkmale, sondern wie A zu B verhalten, so können sie nicht durch die Form der Gleichung, sondern wollen als verschiedene Glieder durch ein besonderes Band verknüpft werden. Eine solche Verknüpfung heißt Synthese. Jedes empirische Urtheil ist synthetisch. Giebt es eine *nothwendige* Synthese? In dieser Frage liegt Humes Problem.

Wäre das Band, welches verschiedene Thatsachen verknüpft, eben so gegeben wie diese selbst, so hätte die Lösung der Frage keinerlei Schwierigkeit: dann wäre das empirische Urtheil ebenfalls analytisch, denn es folgt aus dem uns gegebenen Vorstellungsinhalt. So ist es nicht. Jenes Band ist uns nicht gegeben, sondern entsteht durch uns; die nothwendige Verknüpfung der Eindrücke und Ideen (wenn es eine giebt) geschieht nach Gesetzen unserer psychischen Natur, diese Gesetze können nicht die logischen des Denkens sein, denn das Denken verfährt bloß vergleichend und analysirend; daher müssen jene Gesetze in der Art und Weise gesucht werden, wie die Bilder (Ideen) der Eindrücke unwillkürlich verkettet oder zu einander gesellt werden. Die Untersuchung Humes richtet sich demnach auf die Gesetze der „Ideenassociation", nach welchen die Einbildung handelt.

Unwillkürlich verknüpfen wir in unserer Einbildung Objecte, die einander ähnlich, oder die in Raum und Zeit einander benachbart sind, oder die sich zu einander verhalten wie Ursache und Wirkung, d. h. wir verknüpfen nach den Gesetzen der Aehnlichkeit Contiguität und Causalität. Diese Gesetze haben als Richtschnur der menschlichen Einbildung eine bloß psychische und particulare Bedeutung; nur eines davon nimmt eine nothwendige und allgemeine, von den Zufälligkeiten individueller Einbildung unabhängige Geltung in Anspruch: das der Causalität. Ist dieser Anspruch gerechtfertigt? Diese Frage bildet den Kern der Untersuchung Humes und fällt mit der Frage nach dem Erkenntnißwert der Erfahrung zusammen.

Wie kommen wir zu der Vorstellung der Causalität? Da alle Vorstellungen entweder Eindrücke sind oder daraus entstehen, so muß die Causalität entweder ein gegebener Eindruck oder eine durch die Zergliederung der Eindrücke dem bloßen Denken einleuchtende Idee sein: im ersten Fall ist sie ein Erfahrungsbegriff, im zweiten ein Vernunftbegriff. Sie ist keines von beiden. Gegeben sind uns einzelne Eindrücke, nie deren Verknüpfung oder Zusammenhang: wir sehen Blitz und hören Donner, aber weder sehen noch hören wir im Blitz die Ursache des Donners. Ursache ist kein Eindruck, kein Erfahrungsbegriff. In diesem Punkte hatte selbst Locke noch oberflächlich genug gedacht, um sich zu täuschen, denn er hielt die Kraft für eine gegebene einfache Idee und die Wirkung für ein unmittelbares Wahrnehmungsobject.

Hume vernichtet diesen Schein durch seine tiefer dringende Untersuchung. Die Causalität ist auch kein Vernunftbegriff, sonst müßte sie auf ana-

lytischem Wege dem logischen Denken ohne weiteres einleuchten. Aber wir können noch so genau die Vorstellung A zergliedern und werden doch nie die Vorstellung B darin finden, also auch nicht, daß A die Ursache von B ist, also überhaupt nicht, daß A Ursache oder Kraft ist, die anderes bewirkt. Es ist durch bloße Vernunft schlechterdings nicht zu begreifen, daß, weil etwas ist, anderes auch ist.

Die Vorstellung der Causalität ist weder ein Erfahrungs= noch ein Vernunftbegriff, sie folgt unmittelbar weder aus der Wahrnehmung noch aus dem Denken: sie kann daher nur im Wege der Einbildung entstehen und keine davon unabhängige Geltung in Anspruch nehmen. Wie entsteht sie? Gegeben sind uns verschiedene Eindrücke und deren Zeitfolge; die gleichen Eindrücke kehren in gleicher Zeitfolge wieder und zwar so oft, daß wir uns an die Thatsache dieser Zeitfolge gewöhnen und unter dem ersten Eindruck unwillkürlich den zweiten erwarten. Erst A, dann B. Die häufige Wiederholung macht, daß dieses «post hoc» sich uns ein= prägt, selbst Eindruck wird und als beharrliche Folge erscheint. Unter diesem nicht gegebenen, sondern gewordenen (weil gewohnten) Eindruck glauben wir, daß B immer auf A folgt und halten nun A für die nothwendige Bedingung oder für die Ursache von B. Gegeben ist die Thatsache: A, dann B. Die Gewohnheit macht daraus den Glauben: A, dann immer B. Auf diesen Glauben gründet sich das Urtheil: A, darum B. So wird aus dem «post hoc» ein «propter hoc»; so entsteht die Vorstellung der Causalität. Wenn alle Ideen sich zu den Eindrücken verhalten, wie die Abbilder zu den Originalen, so ist das Original zur Idee der Causalität der gewordene Eindruck einer ge= wohnten Succession. Alle sogenannte Erfahrungserkenntniß gründet sich auf einen durch Einbildung und Gewohnheit entstandenen Glauben und darf daher nicht den Charakter allgemeiner und nothwendiger Geltung beanspruchen. In dieser Einsicht besteht Humes Skepticismus, der nicht den Thatbestand unserer Erfahrung angreift, sondern nur die dogmatische Art ihrer Begründung.

Wie mit dem Begriff der Ursache, so verhält es sich mit dem der Substanz, mit der Vorstellung eines selbständigen, von aller Wahr= nehmung unabhängigen Daseins der Dinge: der Substantialität der körperlichen und geistigen Wesen.

Gegeben ist uns eine Reihe von Eindrücken, die den höchsten Grad der Aehnlichkeit haben, deren Verknüpfung deshalb so leicht und un=

gehindert von Statten geht, daß sie uns identisch oder ein einziges Object zu sein scheinen, welches beständig dasselbe bleibt. Die Association der gegebenen Ideen ist in diesem Fall eine so ununterbrochene, so häufig wiederkehrende und darum gewohnte, daß wir das Uebergehen von einer Vorstellung zur andern, dieses Thun unserer Einbildung nicht mehr beachten und nun das so entstandene Object nicht für unser Compositum, sondern für ein gegebenes, von dem Wechsel unserer Vorstellungen, also auch von diesen selbst unabhängiges Ding außer uns halten. So entsteht die Vorstellung einer materiellen Außenwelt, die zu ihrem Correlat die Vorstellung der Seele als der denkenden Substanz fordert, welche allen inneren Erscheinungen zu Grunde liegt.

Es genügt unser Vorblick auf den Charakter der kritischen Philosophie, um sogleich zu erkennen, wie nahe ihr der Geist der Untersuchungen Humes kommt. Es handelt sich schon um die Einsicht, wie die Thatsache der Erkenntniß entsteht und wie aus der Nichtwahrnehmung unseres eigenen gewohnten Thuns die dogmatische Ansicht der Dinge hervorgeht. Der geocentrische Standpunkt der Philosophie wird schon durch Hume erschüttert; den Forschungen Kants ist so weit vorgearbeitet, daß ihm die Wege in zwei entscheidenden Punkten gewiesen sind: im Hinblick auf den Begriff der Causalität und auf den der Substanz. Der Begriff der Causalität kann nicht erklärt werden, ohne sein Verhältniß zur Zeitfolge festzustellen; der Begriff der Substanz kann nicht zu Stande kommen ohne die Vorstellung eines beharrlichen Objects.

In Ansehung der Metaphysik urtheilt Hume schroffer als seine Vorgänger; er verneint sie nicht bloß, sondern er verdammt sie: „die Bücher der Theologie und der Metaphysik gehören ins Feuer, denn sie können nichts als Sophistereien und Täuschungen enthalten". Indessen gilt auch von Hume, was von der gesammten dogmatischen Philosophie gilt: er setzt voraus, was er erklären will; das Element, woraus er die Erfahrung erklärt, ist schon Erfahrung, nämlich Verknüpfung von Eindrücken. Er will zeigen, wie Eindrücke verknüpft werden, und setzt voraus, daß sie verknüpft sind, daß ihre Zeitfolge gegeben ist, also der Zeitpunkt eines Objects zu dessen Eigenschaften gehört und die Zeit selbst zu den gegebenen Eindrücken; sie ist keine Vorstellungsart, sondern eine Eigenschaft der Dinge. In diesem Punkte läßt Humes Ergebniß der Zeit eine Geltung zukommen, welche die

Metaphysiker vor ihm längst verneint hatten, da sie die Zeit für einen «modus cogitandi» erklärten.[1]

III. Die Standpunkte des Rationalismus.

1. Descartes' Dualismus.

Unter der Voraussetzung, daß die Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich oder unabhängig von unserer Sinneswahrnehmung sind, nur möglich sei durch das klare und deutliche Denken, entsteht die rationalistische Richtung der neuern Philosophie, die sich in einer Reihe metaphysischer Systeme entwickelt. Das klare und deutliche Denken ist das einleuchtende, das in genauer Stetigkeit von Folgerung zu Folgerung fortschreitet, darum erste Gründe von unmittelbarer Gewißheit fordert und die zweifellose Geltung des Gesetzes der Causalität, nämlich des Zusammenhanges von Grund und Folge, Ursache und Wirkung. Daher dient dieser Metaphysik die mathematische Ordnung der Sätze und Beweise zur Richtschnur und zum Vorbild ihrer Methode: es entsteht Metaphysik nach dem Vorbilde der Mathematik, sei es in freier oder in förmlicher Nachahmung.

Descartes hatte die Richtung begründet und den Satz der Selbstgewißheit des eigenen Denkens an die Spitze gestellt, woraus die Selbständigkeit (Substantialität) des Geistes, das Dasein der denkenden Substanz unmittelbar einleuchte; er hatte im Fortgange seiner Folgerungen bewiesen, daß es Dinge giebt außer dem Geist, von diesem unabhängig und ihm entgegengesetzt: Substanzen, die bloß ausgedehnt sind, oder Körper. Dieser Gegensatz zwischen Geist und Körper macht jenen Dualismus, welchen er selbst für die Grundlage seiner Lehre, für den Charakter seiner Metaphysik erklärt hat. Daraus folgt, daß in der Körperwelt nichts existirt als die kraftlose, träge Materie in dem ihr anerschaffenen Zustande der Bewegung und Ruhe, dessen Gesammtgröße constant bleibt, und innerhalb dessen alle Veränderungen oder Bewegungen aus äußeren Ursachen nach rein mechanischen Gesetzen erfolgen. Aus metaphysischen Gründen mußte diese mechanische Naturlehre die materielle Kraft als solche verneinen und doch zur Erhaltung der Bewegungsgröße den Körpern ein Beharrungsstreben oder eine Widerstandskraft einräumen, welche nicht im Stande war die Bewegungs=

[1] Ebendas. Buch III. Cap. XIV. S. 746—775. — Vgl. über Descartes' Ansicht von der Zeit: dieses Werk, Bd. I. Buch II. Cap. VI. S. 332 flgd.

phänomene zu leisten, die Galilei entdeckt und erklärt hatte: eine Antithese der Metaphysik gegen die erfahrungsmäßige Physik, welche zu Ungunsten der ersteren ausfiel.

Im Menschen sind Geist und Körper vereinigt. Daß sie es sind, bezeugt die Thatsache der sinnlichen Vorstellung (Empfindung) und willkürlichen Bewegung. Aber wie sie es sind und sein können, ist schlechterdings unbegreiflich, so lange Geist und Körper für entgegengesetzte Substanzen gelten, die von Natur nichts mit einander gemein haben. In keinem Fall darf, wie Descartes gewollt hatte, zwischen diesen Substanzen ein natürlicher Verkehr und wechselseitiger Einfluß stattfinden. Entweder sind Geist und Körper Substanzen und ihre Vereinigung ein Wunder, welches sich durch die göttliche Assistenz jedesmal erneut, so oft der Anlaß eintritt; oder ihre Vereinigung ist vollkommen naturgemäß, dann aber sind Geist und Körper keine Substanzen, und der cartesianische Dualismus wird hinfällig. Den ersten Weg nehmen die Occasionalisten; den zweiten, den der Rationalismus gebietet, ergreift Spinoza.

Die lebendige Kraft in der materiellen Natur und die Einheit von Geist und Körper in der menschlichen sind Thatsachen der Erfahrung. Die Lehre Descartes' ist so gerichtet, daß sie vermöge ihrer Grundbegriffe diesen Thatsachen nicht gerecht werden kann: sie ist unvermögend dieselben zu erklären und folgerichtigerweise genöthigt sie zu verneinen. Dies ist die Antithese zwischen Metaphysik und Erfahrung, von seiten der Metaphysik aus gesehen und zwar von ihrem ersten Standpunkt.[1]

2. Spinozas Monismus.

Der Rationalismus fordert die Erkennbarkeit der menschlichen Doppelnatur: die Vereinigung von Seele und Körper ist keine wunderbare, sondern eine naturgemäße Wirkung Gottes; sie wird nicht gelegentlich durch seinen Willen bewerkstelligt, sondern folgt nothwendig aus seinem Wesen. Daher muß Gott gleich der Natur der Dinge gesetzt und als die eine und einzige Substanz erkannt werden, welche Denken und Ausdehnung als ihre Attribute vereinigt. So entsteht Spinozas Monismus oder Alleinheitslehre, die den cartesianischen Gegensatz der Substanzen (Geist und Körper) verneint, den der Attribute (Denken und Ausdehnung) bejaht und erhält. Aus dem Wesen Gottes folgt

[1] Zu vgl. dieses Werk: Bd. I. (4. Aufl. 1897.) Buch II. Cap. VIII. S. 345—361. Cap. XII. S. 439—444 flgd.

von Ewigkeit der Inbegriff und die Ordnung aller Dinge, dieselbe Ordnung, constant und unwandelbar, wie Gott selbst; diese Weltordnung ist gleich dem Causalzusammenhang, innerhalb dessen alles aus wirkenden Ursachen erfolgt, nichts durch Selbstbestimmung und Zwecke: wir sehen ein in seiner Grundanschauung deterministisches, mechanisches, aller teleologischen Ansicht der Dinge völlig und ausdrücklich entgegengesetztes Erkenntnißsystem, welches das rationale Abbild der Welt nicht bloß in der Denkungsart, sondern in der förmlichen Nachahmung der mathematischen Methode «more geometrico» ausführt.

Wenn alle Dinge nothwendig aus dem zugleich denkenden und ausgedehnten Wesen Gottes folgen, so muß die Natur jedes Dinges zugleich denkend und ausgedehnt, zugleich Geist und Körper, also die gesammte Körperwelt beseelt und die Gesammtordnung aller Dinge von Ewigkeit her gedacht und erkannt sein. Mit dem Weltsystem ist hier auch das wahre Erkenntnißsystem von Ewigkeit gegeben und in ihm enthalten. Die Erkenntniß entsteht nicht, sie ist. In der Beschränkung des menschlichen Geistes ist sie verdunkelt, sie entsteht auch hier nicht durch Erzeugung, sondern durch Erhellung des Dunkels, durch Aufklärung des Irrthums, den Spinoza als einen den Affecten unterworfenen Zustand der Verworrenheit und Unseligkeit faßt, welchen das naturgemäße Streben nach Erhaltung und Steigerung des eigenen Daseins, wenn es sein Gesetz erfüllt, nicht zu ertragen vermag und überwinden muß. Besteht der Dogmatismus darin, daß er die Thatsache der Erkenntniß voraussetzt und in der Natur der Dinge gegeben sein läßt, so ist kein reineres Beispiel desselben denkbar, als die Lehre Spinozas. Soll der Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung bejaht und zugleich die Erkennbarkeit, die durchgängige Einheit und der Causalzusammenhang der Dinge nach dem Gesetz der wirkenden Ursachen anerkannt werden, so kann aus solchen Bedingungen folgerichtigerweise kein anderes System als diese Lehre hervorgehen.[1]

Der Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung, die wechselseitige Ausschließung der geistigen und körperlichen Natur gilt bei Spinoza, wie bei Descartes, gleichviel in dieser Rücksicht, ob Denken und Ausdehnung Attribute entgegengesetzter Substanzen oder entgegengesetzte Attribute der einen und einzigen Substanz sind, ob Geister und Körper Substanzen oder Modi heißen. Es muß hier für unmöglich gelten,

[1] Ueber die Lehre Spinozas vgl. das genannte Werk: Bd. II. (4. neu bearb. Aufl. 1897.) Buch III. Cap. XIII. S. 551—554.

daß geistige Vorgänge durch körperliche Ursachen bewirkt werden und umgekehrt; beide Philosophen haben diese Unmöglichkeit auch erkannt und ausgesprochen. Dann aber ist schlechterdings unerklärlich, wie die Thatsache der Empfindung und sinnlichen Vorstellung also auch der Wahrnehmung und Erfahrung stattfinden kann. Wir haben die Sache früher ausführlich erörtert und nachgewiesen, wie alle Erklärungsversuche beider Philosophen an dieser Stelle gescheitert sind und scheitern mußten.[1] Das metaphysische Erkenntnißsystem in seiner dualistischen wie monistischen Form streitet nicht bloß mit gewissen Thatsachen, welche die Erfahrung lehrt, sondern mit der Thatsache der Erfahrung selbst und deren Elementen. Die Antithese zwischen Metaphysik und Erfahrung erscheint hier von seiten der Metaphysik in ihrer ganzen Stärke.

3. Leibnizens Monadenlehre.

Leibniz kam, die Philosophie aus dieser widerspruchsvollen Stellung zu erlösen und durch eine Umgestaltung ihrer Metaphysik der erfahrungsmäßigen Natur der Dinge besser anzupassen. Gegen Descartes verneinte er das Dasein entgegengesetzter Substanzen, den Dualismus zwischen Geist und Körper, gegen Spinoza die Lehre von der Einzigkeit der Substanz und der göttlichen Alleinheit, gegen beide den Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung: er bejahte Descartes gegenüber die durchgängige Wesenseinheit und Analogie der Dinge, Spinoza gegenüber die Vielheit der Substanzen, beiden gegenüber die Einheit von Denken und Ausdehnung in dem Begriff der zweckthätigen, vorstellenden, jedem Dinge inwohnenden und selbsteigenen Kraft, die er dem Wesen der Substanz gleichsetzte und als Krafteinheit oder Monade bezeichnete.

Die Welt ist der Inbegriff zahlloser Monaden, welche sämmtlich das All vorstellen, jede in ihrer Art, d. h. in dem ihr eigenthümlichen Grade der Klarheit, deren Reihe daher von der dunkelsten bis zur hellsten Stufe der Vorstellung fortschreitet und zwar in unendlich kleinen Abstufungen oder Differenzen, denn bei der unendlichen Fülle der Monaden giebt es keine unbesetzte Stelle, d. h. keinen möglichen Grad, der nicht realisirt wäre. Die Weltordnung bildet demnach ein lückenloses oder continuirliches Stufenreich vorstellender Kräfte, deren keine aus der anderen hervorgeht, sondern jede in voller Unabhängigkeit ihre naturgemäße Bestimmung erfüllt, ihre Anlage entwickelt und da=

[1] Vgl. darüber Bd. I. Buch II. Cap. XII. S. 425 flgd. Bd. II. Buch III. Cap. XIII. S. 566—570.



durch im Universum der Dinge die ihr zugehörige Stufe ausmacht. Kein Wesen bringt das andere hervor, sie sind alle gleich ewig, ihre Ordnung besteht demnach nicht in einer natürlichen Abhängigkeit oder Gemeinschaft, wie sie das Causalgesetz fordert, sondern in einer ewigen Uebereinstimmung, welche Leibniz Harmonie nannte: „präformirt", sofern sie in der Natur der Dinge angelegt und gegeben ist, „prästabilirt", sofern der göttliche Wille ihre letzte schöpferische Ursache bildet. Aus der Selbständigkeit der Urwesen (Monaden) folgt ihre wechselseitige Ausschließung, die sich als Repulsivkraft äußern und als Coexistenz krafterfüllter Sphären, d. h. als räumliche Körperwelt, erscheinen muß, die von den scheinbar leblosen Massen zu den organisirten Körpern und in dem Reiche der letzteren zu immer höheren und reicheren Organisationen emporsteigt. Raum und Materie gelten hier für Kraftphänomene, für die Erscheinungsform der Monaden, die sich auf deren wechselseitige Ausschließung, auf die beschränkte und dunkle Natur der vorstellenden Kräfte gründet. Daher sagte Leibniz: die Materie sei eine „dunkle oder verworrene Vorstellung".

Die Monadenlehre verneint, was die Erfahrung bejaht: den Causalzusammenhang und die natürliche Entstehung der Dinge. Hier ist der Widerstreit zwischen der leibnizischen Metaphysik und der Erfahrung. Diese Metaphysik erkennt in der Natur der Körper nur die Repulsivkraft und bestreitet daher die Kraft der Attraction: dies ist die Antithese zwischen Leibniz und Newton, abgesehen von ihrem persönlichen Streit über die Erfindung der Unendlichkeitsrechnung. Die klare und deutliche Erkenntniß folgt nach der Monadenlehre aus der Natur und Ordnung der Dinge, aus dem Stufenreich der vorstellenden Kräfte, aus der gegebenen Weltharmonie: sie ist im Wesen der Dinge als Aufgabe enthalten; in der fortschreitenden Lösung dieser Aufgabe besteht das Thema der Welt; sie folgt aus der Natur des menschlichen Geistes durch die Entwicklung seiner Anlagen, durch die Erhebung seiner angeborenen oder unbewußten Ideen ins Bewußtsein; sie entsteht nicht durch äußere Eindrücke, denn diese selbst sind bei dem Verhältniß der Monaden von Grund aus unmöglich: hier ist der Widerstreit zwischen Leibniz und dem Empirismus, woraus die von ihm selbst polemisch ausgeführte Antithese gegen Locke hervorgeht.

Innerhalb der Welt kann das Reale weder vermehrt noch vermindert werden. Da nun die Monadenlehre das Reale gleichsetzt dem Vorrath der Kräfte, so mußte Leibniz lehren, daß in der Körperwelt (nicht die Größe der

Bewegung, sondern) die Summe oder Größe der Kraft constant bleibt: es ist die Lehre von der Erhaltung der Kraft im Gegensatze zu Descartes, der vermöge seiner Principien die lebendige Kraft verneint und im Widerspruch mit der Erfahrung die Erhaltung der Bewegungsgröße in der Körperwelt bejaht hatte: daraus entstand jener Streit über das Maß und die Schätzung der Naturkräfte, den Kant in seiner ersten Schrift zu entscheiden suchte. Nach der Monadenlehre sind die Grundkräfte der Welt vorstellender und zweckthätiger Art; daher ist die mechanische Wirksamkeit der physikalischen Ursachen von Endursachen abhängig und bedingt: hier begegnen wir von neuem der Antithese zwischen Leibniz und Spinoza. Was dieser grundsätzlich verneint hatte, wird von jenem grundsätzlich bejaht: die Geltung der Zwecke. Den Streit der mechanischen und teleologischen Weltansicht zu untersuchen, auseinanderzusetzen und zu entscheiden, bildet eine der tiefsten und schwierigsten Aufgaben der kritischen Philosophie. Es war in der systematischen Ordnung ihrer Aufgaben die letzte.

4. Wolfs eklektisches System.

Leibniz selbst hielt die Einwürfe gegen sein System für nichtig und besiegt, er wollte im glücklichsten Einklange mit den Forderungen des Denkens und der Erfahrung die Erkenntniß der Dinge an sich geleistet und durch seine Monadenlehre das Wesen der Seele, der Welt und Gottes erleuchtet haben; seine Metaphysik enthielt alle die Lehren, welche der Empirismus seit Bacons Tagen für unmöglich erklärt hatte: rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie. Indessen hatte dieser erste deutsche Philosoph der neuen Zeit seine Ideen weder in der Form des Systems noch in der Sprache seines Volks ausgeführt. Die Lösung dieser doppelten Aufgabe didaktischer und sprachlicher Verdeutlichung, den Ausbau der neuen Philosophie zu einem förmlichen und umfassenden Lehrgebäude, ihre durchgängige Einschulung in die Form der demonstrativen Methode, zugleich ihre Einführung in die deutsche Litteratur unternahm Chr. Wolf und gründete dadurch seinen Ruhm.

Im Jahre 1726 konnte er auf die Reihe der deutschen Lehrbücher zurückblicken, welche er im Jahre 1712 begonnen und in denen er die Darstellung aller Theile des neuen Systems vollendet hatte. Das erste dieser Lehrbücher war die Logik: „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes“ (1712), das zweite die Metaphysik: „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, der Seele, auch

allen Dingen überhaupt" (1719). Und da Wolf mit seiner Weltweisheit nicht bloß ein deutscher Professor, sondern Lehrer der Menschheit sein wollte, so gab er dasselbe System in breitester Ausführung auch in der gelehrten Weltsprache und ließ seinen deutschen Lehrbüchern die Reihe der lateinischen folgen (1728—1753).

Er hat die Metaphysik, wie sie von Leibniz herkam und im Anfange des vorigen Jahrhunderts stand, lehr- und lernbar gestaltet und dadurch jene Schule deutscher Philosophie begründet, die nach Bilfingers Ausdruck die „leibniz-wolfische" hieß und den Weg der deutschen Aufklärung bahnte. Diese Schule war die erste, welche Kant durchlaufen mußte und die seine Anfänge bestimmt hat.

Der Charakter der wolfischen Lehre ist durch jenen Namen, den einer der besten Schüler ihr gab, aber der Meister selbst nicht gebilligt hat, keineswegs treffend bezeichnet. Schon das Bestreben nach größter und gemeinfaßlichster Verständlichkeit mußte zur Folge haben, daß Wolf nach allen Seiten, woher sich Einwürfe und Widersprüche erhoben, Ausgleichungen suchte und daher einen eklektischen Weg nahm ganz anderer Art als Leibniz, der dem Gegner das Feld abgewann, während Wolf es ihm einräumte. Was in der Metaphysik, die er empfing, zu tief gedacht war, um der Erfahrung zugänglich gemacht oder in eine leicht verständliche Beweisform aufgelöst zu werden, das gab er preis: es war nicht weniger als der eigentliche und originelle Charakter der Monadenlehre, wonach das Wesen der Dinge in vorstellenden Kräften besteht. Was von seiten der Metaphysik die vorhandenen Antithesen bis zur Unversöhnlichkeit schärfte und zuspitzte, das stumpfte er ab und brachte so ein System zu Stande, worin der Rationalismus mit dem Empirismus, Descartes mit Leibniz Hand in Hand ging und, was die Beweisart betraf, selbst die Forderungen Spinozas erfüllt scheinen konnten.

Die Metaphysik sollte aus dem Wesen der Dinge ableiten, was in den Thatsachen der Erfahrung gegeben war; diese sollte bestätigen, was jene aus letzten Gründen bewies: so ergänzten sich in seinem System rationale und empirische Kosmologie, rationale und empirische Psychologie, die Gegner erschienen im besten Einklang und die Antithese zwischen Metaphysik und Erfahrung wie aus dem Wege geräumt. In der Metaphysik bejahte er die leibnizische Lehre von den einfachen kraftbegabten Substanzen, nur daß diese Krafteinheiten nicht alle geistiger oder vorstellender Natur sein sollten. Die

Monadenlehre trat zurück und räumte an dieser Stelle dem cartesianischen Dualismus wieder das Feld; nun konnte die thatsächliche Uebereinstimmung zwischen Seele und Körper nur noch als „prästabilirte Harmonie" genommen werden; an dieser Stelle mußte daher wieder Leibniz eintreten, um mit dem Schein seiner Lehre, welcher die Spitze abgebrochen war, den Dualismus gerade da zu erhalten, wo er ihn widerlegt hatte.

Und dieses Coalitionssystem cartesianischer und leibnizischer Metaphysik wurde nach derselben logischen Methode, die in der Mathematik herrschte, Satz für Satz geordnet und ausgeführt; nur daß die Geltung der Zwecke keineswegs verneint, vielmehr die göttlichen Absichten in der Einrichtung der Weltmaschine und der Nutzen der Dinge für den Menschen zum Thema einer eigenen philosophischen Betrachtung erhoben wurden, welche sich zur rationalen Theologie ähnlich verhalten sollte, als die empirische Psychologie zur rationalen und die experimentelle Physik zur dogmatischen. Der leibnizische Begriff der inneren Zweckmäßigkeit, der sich aus der Monadenlehre ergab und dem mechanischen Causalitätssystem die Spitze bot, verlor hier seine Kraft und Bedeutung; an die Stelle derselben trat der Begriff der äußeren Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit der Dinge.

Man darf sich über den Charakter und die Herrschaft der Lehre Wolfs nicht wundern, wenn man den Zustand der Philosophie, aus dem sie hervorgeht, richtig zu beurtheilen und im Ganzen zu nehmen weiß. In dem Zeitpunkt, wo sie auftritt, sind die Standpunkte des Empirismus und Rationalismus und damit der Widerstreit beider Erkenntnißrichtungen in der Hauptsache völlig entwickelt: Descartes steht gegen Bacon, Locke gegen Descartes, Leibniz gegen Locke; der Sensualismus verzweigt sich in den Gegensatz des Idealismus und Materialismus und geht dem Skepticismus entgegen. Wenn Gegensätze in der Natur des menschlichen Geistes so tief begründet sind, wie jene Erkenntnißrichtungen, und so vollkommen ausgeprägt und entwickelt, wie es mit beiden nach Locke und Leibniz der Fall ist, dann folgt aus der erschöpften Antithese ein Bedürfniß nach Ausgleichung und damit der Versuch, das angestrebte und nicht erreichte Universalsystem auf eklektischem Wege herzustellen. Dieser Versuch konnte nur von seiten des Rationalismus ausgehen und wurde durch Wolf gemacht.

Nicht anders verhält es sich mit den Standpunkten und Gegensätzen innerhalb der Metaphysik. In jedem ihrer Systeme herrscht eine

Grundanschauung, welche sich aus der Verfassung der Welt dem unbefangenen Sinn mit der Gewalt einer Naturwahrheit aufdrängt. Diese Wahrheiten sind 1. der Gegensatz zwischen den bewußtlosen und bewußten Wesen, 2. der nothwendige und durchgängige Zusammenhang der Dinge trotz jenes Gegensatzes, 3. die fortschreitende Stufenordnung, die in der Natur der Dinge keine Entzweiung verträgt und deren Gegensätze durch allmähliche Uebergänge vermittelt. Die erste Idee erfüllt und regulirt das System Descartes', die zweite das Spinozas, die dritte das unseres Leibniz.[1] Dies sind gleichsam die drei Worte der naturalistisch gesinnten Metaphysik vor Kant. Es giebt kein viertes. Die Standpunkte und Antithesen sind erschöpft und lassen nur das Bestreben nach Annäherung und Vereinigung übrig. Diesen Versuch macht die leibniz-wolfische Philosophie, indem sie den cartesianischen Dualismus zwischen Geist und Körper, zwischen denkenden und nichtdenkenden Naturen erneuert und in der logischen Ausübung der Methode der Deduction mit dem Vorbilde der Mathematik, also auch unwillkürlich mit Spinoza wetteifert.

Die schulmäßige Form des Systems verbirgt wohl dem ersten Anblick den innerlich unsystematischen und incohärenten Charakter des Ganzen, doch kann sie nicht hindern, daß dieser letztere immer unverhohlener zu Tage tritt und aus der wolfischen Schule Männer hervorruft, welche ganz offen Eklektiker sind, indem sie die deutsche Metaphysik mit dem englischen Empirismus, Leibniz mit Newton und Locke, Wolf mit den englischen Deisten und Moralphilosophen, mit Shaftesbury und Rousseau zu vereinigen suchen. J. H. Lambert erscheint in seinen „Kosmologischen Briefen" (1761) als Vermittler zwischen Leibniz und Newton, in seinem „Neuen Organon" (1764) und seiner „Architektonik" (1771) als Vermittler zwischen Leibniz und Locke; ähnliche Bestrebungen zur Verknüpfung rationalistischer und sensualistischer Erkenntniß- und Seelenlehre zeigen sich in D. Tiedemanns „Untersuchungen über den Menschen" (1777) und N. Tetens' gleichzeitigen „Versuchen über die menschliche Natur". Indessen hatte Kant schon den Schauplatz der Philosophie betreten und die kritische Epoche angebahnt.

Von seiten der offenbarungsgläubigen Theologie orthodoxer wie pietistischer Richtung findet das wolfische System Gegner und Anhänger; jene bekämpfen in ihm die rationalistische, deterministische, mechanische

[1] Vgl. Bd. I. (4. Aufl.) Buch II. Cap. XII. S. 443 und 444.

Welterklärung, die Lehre von der durchgängigen Geltung des zureichenden Grundes und von der vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Körper; diese nützen seine logische Lehrform und nehmen sie in den Dienst ihrer Dogmatik, wie die Kirchenlehre die Scholastik. Wolf selbst fand gewöhnlich, daß ihn die Richtgegner am besten verstanden hätten, denn ihm lag, wie es der eklektische Charakter mit sich brachte, an der Verbreitung seiner Lehre mehr als an ihrer Folgerichtigkeit. Bekanntlich waren seine ersten und heftigsten Feinde die Halleschen Pietisten, die seine Vertreibung aus Preußen bewirkten (1723). Einer der Hauptgegner orthodoxer Art war Chr. A. Crusius in Leipzig (1712—1776), der Wolfs Rationalismus philosophisch zu bekämpfen suchte und besonders den Satz vom zureichenden Grunde angriff (1743). Indessen gab es auch fromme und pietistisch gesinnte Theologen, die sich mit Wolfs Lehrart befreundeten, wie Fr. A. Schultz in Königsberg, dem wir in Kants Leben wieder begegnen werden, und es traten Physiker auf, die Wolfs Metaphysik mit Newtons Naturphilosophie und der gläubigen Theologie zu vereinigen wußten, wie M. Knutzen in Königsberg, der unter Kants akademischen Lehrern für ihn der wichtigste wurde. Um solche Anpassungen zu ermöglichen, mußte der schwerste Stein des Anstoßes, die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Körper, aus dem Systeme weggeräumt und die natürliche Wechselwirkung beider an deren Stelle gesetzt sein. Daß aber die wolfische Philosophie mit der offenbarungsgläubigen Theologie sich vertragen und zugleich einer so gründlichen Verneinung aller Wunder und Offenbarungen, wie sie H. S. Reimarus in seiner Bibelkritik ausführte, zur Grundlage dienen konnte, ist einer der augenscheinlichsten Beweise, wie die Metaphysik und ihre Schule schon in voller Auflösung begriffen war.

IV. Die Philosophie des gemeinen Menschenverstandes.

Die Systeme der vorkantischen Zeit in ihren schulmäßigen Formen wie in ihren Gegensätzen sind ausgelebt, und ihr gemeinsames Resultat, das aus dem eklektischen Geist der Lehre Wolfs hervorgeht, erscheint in der deutschen Aufklärung und Popularphilosophie, die sich in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts entwickelt und die geistige Atmosphäre dieses Zeitalters ausmacht. Sie ist kein so charakterloses und künstlich entstandenes Gemisch heterogener Weltansichten, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte; sie hat ihren Compaß, der sich nicht

durch alle Gegenden der Windrose dreht, sondern eine bestimmte Richtung nimmt, welche den Gang, die Aufgaben und auch die Darstellungsart dieser Zeitphilosophie bestimmt. Was in den vorhandenen Systemen dem unbefangenen, natürlichen Sinn von selbst einleuchtet, wird bejaht; was ihm widerstreitet, verneint. Jedes dieser Systeme ruht auf einer Grundwahrheit, die es ausschließend geltend macht, in dieser Geltung folgerichtig entwickelt und dadurch mit einer anderen ebenso natürlichen und einleuchtenden Wahrheit in unversöhnlichen Gegensatz bringt. Ein solcher Widerstreit ist falsch und erscheint als eine naturwidrige, durch die Einseitigkeit des Systems verschuldete Gewaltthat.

Es ist unbestreitbar, daß wir der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung zur Erkenntniß der Dinge bedürfen, aber man versündigt sich an der natürlichen Wahrheit, wenn daraus folgen soll, daß nun überhaupt nichts Objectives existire, als bloß Eindrücke oder Ideen, keine Dinge außer uns, keine Körper, keine Materie; ebenso verhält es sich mit der entgegengesetzten Folgerung, die zu Gunsten der sinnlichen Erkenntniß keine andere Wirklichkeit anerkennt, als Materie und Bewegung. Es ist gewiß, daß Geist und Körper verschiedene Naturen sind, aber deshalb ist der natürliche Zusammenhang zwischen Seele und Leib, diese augenscheinliche Thatsache unserer täglichen Erfahrung, nicht in Abrede zu stellen. Mit vollem Recht wird der gesetzmäßige Causalzusammenhang der Dinge bejaht, aber mit vollem Unrecht deshalb die Existenz zweckthätiger, in unserer eigenen Natur offenkundiger Kräfte verneint. Daß die Weltordnung ein Stufenreich zunehmender Vollkommenheit bildet, wird man der leibnizischen Lehre gern einräumen, aber daß sie deshalb jede natürliche Gemeinschaft der Dinge, jede natürliche Entstehung und Erzeugung derselben für unmöglich erklärt, wird dem gewöhnlichen Bewußtsein nie einleuchten.

So verderben die Systeme ihre wahren Einsichten durch unnatürliche, unter der Folter der Denkschraube erpreßte Folgerungen. Das einfache, ungekünstelte Denken urtheilt anders und richtiger, als das in den Schulsystemen künstlich gezüchtete und dressirte, welches jede naturgemäße Wahrheit überspannt und dadurch in Unnatur und Unwahrheit verwandelt. Mit solchen Betrachtungen kehrt die dogmatische Philosophie, die im vollen Vertrauen auf das natürliche Licht der Vernunft ihren Lauf angetreten hatte, gleichsam in ihre Anfänge zurück, nachdem sie die getrennten Wege des Rationalismus und Empirismus durchmessen, die Standpunkte derselben erprobt und

durch deren folgerichtige Ausbildung Ergebnisse gewonnen hat, die jenes natürliche Licht verdunkeln und darum dem gesunden Menschenverstande widerstreiten. Diesen nimmt nunmehr die Philosophie zu ihrem Compaß und Führer. Seiner Richtschnur folgen und den natürlichen Wahrheiten, welche der gemeine Verstand nicht erst erzeugt, sondern besitzt, gemäß denken, heißt richtig und aufgeklärt philosophiren, unabhängig von dem Streit der Systeme und Schulen, gesichert gegen die Verirrungen und Abwege des ausgelebten Dogmatismus, welche sämmtlich in den Abgrund des Skepticismus geführt haben.

Die Philosophie des „gemeinen Verstandes“, die unserer natürlichen Erkenntniß ihre ursprüngliche und ungetheilte Grundlage zurückgeben möchte, wurde von den Schotten, die nach Hume kamen und durch ihn geweckt wurden, Thomas Reid (1710—1796) an ihrer Spitze, schulmäßig begründet. Sein Hauptwerk betraf die Untersuchung der Grundwahrheiten des «Common sense» (1764). Die deutschen Aufklärungsphilosophen, die aus dem Eklekticismus der wolfischen Schule hervorgingen, nahmen dieselbe Richtung. Wir nennen als einen ihrer bedeutendsten Denker und Schriftsteller Christian Garve (1742—1798), der durch seine Uebersetzung und Erklärung der Moralphilosophie Fergusons (1772) und des berühmten Hauptwerks von Adam Smith die Geistesverwandtschaft, welche er mit den Schotten empfand, beurkundet hat.

Die Abhandlung über die Principien der Sittenlehre, welche Garve seiner Uebersetzung der aristotelischen Ethik vorausschickte (eine seiner letzten Arbeiten), darf durch die Art und Weise, wie hier die verschiedenen Moralsysteme dargestellt und beurtheilt werden, als ein mustergültiges Beispiel der Aufklärungsphilosophie nach der Richtschnur des sogenannten gesunden Verstandes gelten. Sein „Ferguson“ hat auf unseren Schiller, noch als Zögling der herzoglichen Militärakademie, einen höchst anregenden und auf die erste Ausbildung seiner philosophischen Ideen bemerkenswerthen Einfluß geübt. Er ist der erste gewesen, der Kants Vernunftkritik öffentlich beurtheilte (1782) und eine Auffassung der neuen Lehre an den Tag legte, welche dem Begründer der letzteren zwar ganz verfehlt, aber doch wichtig genug erschien, um ihre Einwürfe in seiner Erläuterungsschrift und in der zweiten Ausgabe des Hauptwerks zum Gegenstand der Widerlegung zu machen.

Die Vertreter dieser eklektisch gesinnten, den Forderungen des gewöhnlichen Bewußtseins angepaßten Denkart sind und wollen nicht mehr Philo-

sophen für die Schule, sondern „für die Welt“ sein, die jeden Widerspruch mit dem gemeinen Verstande für ungereimt, jeden Zwiespalt zwischen Kopf und Herz für ein Zeichen der Verirrung ansehen, daher die Klarstellung der natürlichen Wahrheiten für das eigentliche Thema der Aufklärung, die Verbreitung der letzteren in der Menschheit für einen der wesentlichsten Zwecke der Litteratur, die Gemeinverständlichkeit und Schönheit der belehrenden Rede, die gleichmäßig auf Gemüth und Verstand einwirken soll, für die stilistische Aufgabe der philosophischen Schriftsteller halten.

Es ist anzuerkennen, daß Männer, wie Moses Mendelssohn (1729—1786), seiner Zeit der berühmteste unter diesen „Weltweisen“ unserer Aufklärung, der begabte, frühverstorbene Thomas Abbt (1738—1766), der nach dem Vorbilde der Franzosen und Engländer dem Geschmacke des Zeitalters gemäß die Form der Essais mit großem Erfolge auszubilden begann, endlich Johann Jacob Engel (1741 bis 1802), Garves Zeitgenosse und Freund, der schönwissenschaftliche Wortführer des gesunden Verstandes, den Beruf der Aufklärung in der von uns geschilderten Weise erkannt und erfüllt haben. Um sich die beschriebenen Grundzüge zu vergegenwärtigen, wird man kaum ein besseres Zeugniß finden, als jene Sammlung kleiner Aufsätze, die Engel zum größten Theil selbst geschrieben und unter dem charakteristischen Titel: „Der Philosoph für die Welt“ veröffentlicht hat (1775—1777).

Das durchgängige, bald in bildlicher, bald in erörternder und dialogischer Rede ausgeführte, auch gern als leichte Erzählung behandelte Thema ist die praktische Lebensweisheit, die sich in der goldenen, dem natürlichen Bewußtsein conformen Mitte der Lebens- und Weltansichten hält und alle Extreme vermeidet durch deren richtige, dem gesunden Verstande gemäße Vereinigung. Gegenüber den Extremen der Philosophie, jenen Gegensätzen zwischen Dogmatismus und Skepticismus, zwischen Rationalismus und Empirismus, zwischen Idealismus und Materialismus u.s.w. verhält sich der Philosoph für die Welt, wie sein Tobias Witt zu jenen drei Paaren in seiner Nachbarschaft, die ihre Sache allemal dadurch verderben, daß sie in ihrer Art zu reden oder zu handeln immer nach entgegengesetzten Richtungen extravagiren. „Ich, der ich zwischen den beiden Redensarten mitten inne wohnte“, sagt Tobias Witt, „ich habe mir beide Redensarten gemerkt, und da spreche ich nun nach Zeit und Gelegenheit, bald wie der Herr Grell und bald wie der Herr Tomm.“

Unsere unverkünstelte Natur gewährt sichere Ueberzeugungen theoretischer wie praktischer Art, die dem gesunden Verstand und Gefühl weder

Skepticismus noch Materialismus, diese Auswüchse einer übertriebenen Aufklärung, zu entreißen vermögen. Beide Denkarten verwirft „der Philosoph für die Welt", er bekämpft sie wiederholt und eifrig als falsche Aufklärerei, die der Richtschnur des naturgemäßen Denkens zuwiderlaufe und das Zeitalter, wie die Erfahrung der Gegenwart zeigt, dem Aberglauben von neuem in die Arme treibe. Der unechten Aufklärung setzt unser Philosoph die echte entgegen. Es handle sich nicht weiter um eine Steigerung oder „Erhöhung", als vielmehr um „die Verbreitung der Aufklärung", um die Rückkehr vom Skepticismus zu einem „vernünftigen, bescheidenen Dogmatismus".[1]

So bekennt die deutsche Aufklärung im Bunde mit der schottischen Schule die natürliche dogmatische Weltansicht, worin das gewöhnliche Bewußtsein sich heimisch fühlt, welche als seine Richtschnur der gemeine Verstand festhält und das phisophische Denken festhalten sollte, wenn es nicht den Boden unter den Füßen verlieren will. Kein Zweifel, daß dieses gewöhnliche Bewußtsein thatsächlich gilt und allen Systemen und Zweifeln der Philosophen zum Trotze die Welt beherrscht. Das volle Gewicht und die Anerkennung dieser Thatsache kann nicht mehr fraglich sein. Wohl aber ist die Frage, von deren Entscheidung der Fortgang der Philosophie abhängt: ob mit der Anerkennung des gemeinen Verstandes die Begründung desselben ausgeschlossen oder nicht vielmehr gefordert ist? Ob unser gewöhnliches Bewußtsein das letzte aller Fundamente oder nicht vielmehr das erste aller Probleme der Philosophie sein soll? Die Männer der schottischen Schule wie der deutschen Aufklärung nahmen den «common sense» zum Fundament und erklärten seine Wahrheiten für die Grundthatsachen und die Richtschnur alles Philosophirens; sie wollen bis zu dem Punkt zurückkehren, der im Ursprunge der neuen Philosophie dem Zwiespalte zwischen Empirismus und Rationalismus vorausging.

Ein solcher Rückgang der Dinge ist überall unmöglich und erscheint, wo er angestrebt wird, als ein erkünstelter und verfehlter Versuch. Der nächste Fortschritt der Philosophie fordert: daß der gemeine Verstand mit seinen sogenannten natürlichen Einsichten, diese Voraussetzung aller dogmatischen Erkenntniß, aufhört als die

[1] J. J. Engel: Der Philosoph für die Welt. St. III.: Die Höhle auf Antiparos (wider den Materialismus). St. VI.: Tobias Witt. St. XXXVII.: Ueber den Werth der Aufklärung. St. XXXVIII.: Ueber die Furcht vor der Rückkehr des Aberglaubens (wider den Skepticismus).

Grundlage der Philosophie zu gelten und zum ersten ihrer Probleme, zum Gegenstand ihrer Erforschung gemacht wird. Dies geschieht durch Kant. Wie ist die Thatsache unseres gemeinen oder natürlichen Bewußtseins möglich? Die Thatsache unserer gemeinsamen Sinnenwelt? Aus der Grundthatsache der dogmatischen Philosophie wird die Grundfrage der kritischen. Einfacher und dem geistigen Entwicklungsgesetz gemäßer läßt sich dieser Fortschritt nicht fassen. Die dogmatische Philosophie mit allen von ihr ausgeprägten Gegensätzen und die eklektisch gerichtete Aufklärung mit allen von ihr angestrebten Ausgleichungen lassen uns auf das Deutlichste nicht bloß die Aufgabe der kritischen Philosophie, sondern auch die Richtung und Zielpunkte der Lösung erkennen.

Drittes Capitel.

Biographische Nachrichten. Kants Lebensrichtung und Zeitalter. Jugendgeschichte und akademische Laufbahn.

I. Vorbemerkungen.

1. Biographische Nachrichten.

Bevor wir auf den inneren Entwicklungsgang des Philosophen eingehen, worin allmählich die kritische Epoche reifte, wollen wir den Mann selbst nach seinen Lebensschicksalen und in seiner Charaktereigenthümlichkeit kennen lernen, soweit es möglich ist, aus den spärlichen Quellen, welche wir haben, das Bild seiner Persönlichkeit zu gewinnen. Leider giebt es keine autobiographische Aufzeichnung. Die nächsten Nachrichten finden sich in einigen Berichten von geringem Umfange, die im Todesjahre Kants erschienen und dadurch wichtig sind, daß sie von Männern niedergeschrieben wurden, die aus eigener Anschauung, zum Theil aus vieljährigem Umgange den Philosophen persönlich kannten.

Eine dieser Schriften ist durch einen besonderen Umstand begünstigt. Borowski (der einzige evangelische Erzbischof, den Preußen gehabt hat) gehörte als Student zu Kants ersten Schülern, er verkehrte als Pfarrer in Königsberg viel mit seinem ehemaligen Lehrer (1782—1792) und entwarf im Jahre 1792 eine Lebensskizze desselben, die er der königsberger deutschen Gesellschaft vorlesen wollte. Zuvor theilte er diesen

Aufsatz dem Philosophen mit und bat um dessen Einwilligung und Prüfung. Kant gewährte die Durchsicht, wünschte aber, daß vor seinem Tode kein öffentlicher Gebrauch von dieser Schrift gemacht werde, auch nicht der eines mündlichen Vortrags; er schickte sie mit Randbemerkungen zurück und sagte in dem Begleitschreiben mit weiser Bescheidenheit, daß er sich die zugedachte Ehre verbitten möchte, weil er alles, das einem Pomp ähnlich sehe, aus natürlicher Abneigung vermeide, zum Theil auch, weil der Lobredner gemeiniglich den Tadler aufsuche. Um Mißdeutungen zu vermeiden, hat er einige Stellen gestrichen, welche Borowski, weil ihm deren thatsächliche Richtigkeit außer Zweifel stand, in der Form von Anmerkungen wiederhergestellt hat. Die Skizze, welche vor der Herausgabe vervollständigt wurde, ist dürftig, in einzelnen Angaben oft fehlerhaft und bei aller Bewunderung der Größe Kants ohne eindringendes und treffendes Urtheil. Sie hat den Vorzug, von dem Philosophen selbst (theilweise) gelesen und geprüft zu sein.[1]

Zwei andere Berichte, welche gleichzeitig mit Borowskis Schrift veröffentlicht wurden, ergänzen die letztere, ohne jenen Vorzug zu theilen. Jachmann, der in dem Jahrzehnt, worin Kant den Gipfel seines Ruhms erstieg, sein Schüler und Amanuensis war (1784—1794), gab in „Briefen an einen Freund“ weniger eine Lebensbeschreibung des Philosophen, als Beiträge zu einer Charakteristik seiner Lebens- und Denkart. Die letzte Lebenszeit schildert uns der Prediger Wasianski, welcher zehn Jahre vor Jachmann Kants Amanuensis gewesen (1774), seit 1790 zu seinen Hausfreunden und Tischgenossen gehörte und, als den Philosophen zuletzt die Altersschwäche überwältigt hatte, alle seine Angelegenheiten besorgte (1801—1804); ihm hatte Kant auch die Ausführung seines Testaments anvertraut. Die vollständigste Lebensbeschreibung hat Schubert in der ersten Gesammtausgabe der Werke Kants gegeben.[2]

---

[1] Kants Brief an den Kirchenrath Borowski ist vom 24. October 1792. — Ludwig Ernst Borowski, geb. 17. Juni 1740 in Königsberg, wo er als Erzbischof der evangelischen Kirche 1831 starb; er machte seine glänzende Laufbahn unter Friedrich Wilhelm III., dem er, als das Königspaar in den Unglücksjahren 1807 bis 1809 sich in Königsberg aufhielt, nahe getreten war. Der König ernannte ihn zum Oberconsistorialrath (1809), zum Generalsuperintendenten von Preußen (1812), zum Oberhofprediger (1815), zum Bischof der evangelischen Kirche (1816), endlich zum Erzbischof (1829), nachdem er als Ritter des schwarzen Adlerordens geadelt war. — [2] Ludwig Ernst Borowski: „Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt.“ (Der von

2. Lebensrichtung.

Kants Leben hat nichts nach außen Glänzendes, ausgenommen den Ruhm, welchen er nicht suchte, aber in vollstem Maße verdient und erlebt hat. Kaum ist je unter einem so weithin leuchtenden Namen ein so stilles und einfaches Leben geführt worden. Unter den Philosophen der neuen Zeit war ihm die schwierigste Aufgabe zugefallen. Wenn wir die Kräfte der Denker nach der Macht und Widerstandsgröße der Schwierigkeiten messen, die sie besiegen müssen, waren die seinigen ohne Zweifel die stärksten. Auch als Charaktererscheinung ist er einzig in seiner Art. Wir werden dieselbe später würdigen und wollen hier nur flüchtig einen vergleichenden Blick auf ihn und seine Vorgänger werfen.

Welcher Contrast in dieser Rücksicht zwischen Kant und Bacon! Die höchsten Würden des Staats, Ehren und Reichthümer vereinigte dieser erste Begründer der neuen Philosophie mit einer begehrlichen Liebe zum Schein, einer Prunk- und Gewinnsucht, welche den Lordkanzler von England bis zur verbrecherischen Unehrlichkeit verführten und einem schimpflichen Richterspruche preisgaben. Kant, der nie mehr als ein deutscher Professor war und sein wollte, ist in seiner Denk- und Handlungsweise die Einfachheit und Redlichkeit selbst. In seiner schlichten bürgerlichen Existenz giebt es keinen Raum für die hastigen

---

K. gelesene Theil reicht bis S. 104.) Reinhold Bernhard Jachmann: „J. Kant geschildert in Briefen an einen Freund". Ehregott Andr. Christoph Wasianski: „Kant in seinen letzten Lebensjahren. Beiträge zur Kenntniß seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm." Alle drei Schriften sind in Königsberg 1804 erschienen. Dazu kommen: „Fragmente aus Kants Leben". Königsberg 1802 (von dem Philosophen gelesen, aber nicht näher gewürdigt). Joh. Gottfr. Hasse: „Merkwürdige Aeußerungen Kants. Von einem seiner Tischgenossen". Königsberg 1804. Friedr. Theodor Rink: „Ansichten aus Kants Leben". Königsberg 1805. J. Kants Biographie, 2 Bde. Leipzig 1804 (ganz werthlos). — Fr. Wilh. Schubert: „J. Kants Biographie, zum großen Theil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt". (J. Kants sämmtliche Werke, herausgegeben von K. Rosenkranz und Fr. W. Schubert. Bd. XI. Abth. 2. Leipzig 1842.) — Aus neueren Forschungen: „Kantiana: Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften, herausgegeben von Dr. Rudolf Reicke, Custos an der königlichen und Universitätsbibliothek zu Königsberg". Separatabdruck aus den Neuen Preuß. Provinzialblättern. (Königsberg, Theile's Buchhandlung.) 1860. — Emil Arnoldt: „Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdocentur". Altpreuß. Monatsschrift Bd. XVIII. Heft 7 und 8. S. 606—686.

Wechsel zwischen Einsamkeit und Gesellschaftsstrubel, für jene ungestüme Wander= und Reiselust, die Descartes' Jugend so mächtig bewegte und in das Treiben der Welt warf.

In sich gesammelt, schreitet das Leben unseres Philosophen langsam und sicher vorwärts mit vollkommener Regelmäßigkeit, in zunehmender Selbstvertiefung; es bedarf und begehrt keine zerstreuenden Eindrücke von seiten der Außenwelt, es haftet gleichsam an der Scholle und erinnert uns auch in dieser Hinsicht an Sokrates, welchen der Trieb der Selbsterforschung in Athen festhielt. Kant ist beinahe achtzig geworden und hat seine Heimathprovinz niemals, seine Vaterstadt nur nothgedrungen für einige Jahre verlassen. Sein dem philosophischen Nachdenken gewidmetes Dasein ließe sich mit Spinoza vergleichen, doch fehlt ihm jenes Schicksal früher und schwerer Verfolgungen, das dem Leben des verstoßenen Juden eine gewisse tragische Größe aufgeprägt hat. Wir finden bei Kant nichts von der genialen Vielgeschäftigkeit, welche Leibniz nach allen Richtungen hin entfaltete, nichts von den äußeren Ehren, die jener gern empfing, noch weniger von dem Ehrgeiz, der solchem Glanze nachgeht. In der bescheidenen, mühsam und spät errungenen Stellung eines akademischen Professors, welche Leibniz frühzeitig haben konnte und verschmähte, ist der anspruchslose Kant durch die Macht seiner Werke für alle Zeiten geworden, was Wolf zu sein glaubte und mit ruhmredigen Worten sich vermaß: ein Lehrer nicht bloß der akademischen Jugend, sondern der Menschheit.

3. Zeitalter.

Mit Leibniz hatte sich die neuere Philosophie in Deutschland einheimisch gemacht und schon dem Staate zugewendet, welcher nach dem westphälischen Frieden durch die Kraft und Weisheit seiner Regenten emporstieg und den mächtigsten Einfluß auf unsere nationalen Geschicke gewann. Leibniz sah die Gründung des preußischen Königthums, erfreute sich einer Vertrauensstellung am Hofe von Berlin und wurde der geistige Stifter der dortigen Akademie. Auf dem Lehrstuhl einer preußischen Universität, der bedeutendsten, welche es damals gab, entwickelte Wolf seine Philosophie und erlebte hier jene effectvollen Schicksale der schmählichsten Vertreibung und der ehrenvollsten Wiederherstellung.

Kants Heimath ist die preußische Krönungsstadt: sie bleibt für immer der Schauplatz seiner Wirksamkeit; hier erlebt er die Epochen

eines dreifachen Thronwechsels, die sich auch in dem Gange und der Wendung seiner Geschicke sehr bemerkbar ausprägen. Jugend und Erziehung fallen in das Zeitalter Friedrich Wilhelms I. und zeigen uns jenen haushälterischen, strengen Geist bürgerlicher Zucht und Ordnung, der damals von oben her die Schichten der Bevölkerung maßgebend und wohlthätig durchdrang. In demselben Jahre, wo Friedrich II. den Thron bestieg und Wolf nach Preußen zurückkehrte, begann unser Philosoph die akademischen Studien. Seine Laufbahn als philosophischer Lehrer und Schriftsteller von den ersten Anfängen bis zur Höhe seiner welterleuchtenden Werke gehört in die Zeit des großen Königs und bildet in dem Charakter derselben einen der erhabensten und glorreichsten Züge. Dem äußeren Fortkommen Kants trat der siebenjährige Krieg hemmend in den Weg; in den folgenden Friedensjahren reifte langsam das kritische Werk, die Hauptgrundlagen der neuen Lehre waren ausgeführt, als das Zeitalter Friedrichs zu Ende ging. Unter dem folgenden Könige, den die Feinde der Aufklärung bestrickten, erfolgte der wider Kant und seine Lehre gerichtete Angriff, welcher das vollendete Werk nicht mehr zu hindern, nur den Urheber, der schon die ehrwürdige Last von siebzig Jahren trug, zu bedrücken vermochte. Doch war es dem Greise vergönnt, wieder aufzuathmen in der neuen und besseren Zeit Friedrich Wilhelms III.

II. Jugendgeschichte (1724—1755).

1. Abstammung und Familie.

Immanuel Kant wurde den 22. April 1724 zu Königsberg als das vierte Kind einer rechtschaffenen Handwerkerfamilie von kleinen Vermögensverhältnissen geboren. Unter den Schotten, welche am Ende des 17. und am Anfange des 18. Jahrhunderts in Menge ihr Vaterland verließen und theils nach Schweden, theils nach Preußen auswanderten, war auch sein Großvater, der sich in Tilsit ansiedelte. So erscheint unser Philosoph in einer gewissen nationalen Verwandtschaft mit David Hume, dessen Untersuchungen einen epochemachenden Einfluß auf die seinigen ausüben sollten. Der Vater Johann Georg Cant, seines Zeichens ein Sattler (Riemer), führte noch in seinem Namen die schottische Schreibart, erst der Sohn änderte den Anfangsbuchstaben, um die falsche Aussprache (Zant) zu vermeiden. Die Mutter hieß Anna Regina Reuter, sie starb, nach zweiundzwanzigjähriger Ehe und neun Geburten, am 18. December 1737, als ihr zärtlich geliebter und bei seinem schwäch=

lichen Körper ihrer Pflege besonders bedürftiger Immanuel im 13. Lebensjahre stand. Von seinen zahlreichen Geschwistern wurden sechs frühzeitig hinweggerafft, ihn selbst überlebte nur die jüngste Schwester (Katharina Theuer), eine Handwerkersfrau, die Pflegerin seiner letzten Tage. Der einzige ihm gebliebene und elf Jahre jüngere Bruder Johann Heinrich starb in seinem Pfarramt zu Alt- und Neu-Rahden in Kurland vier Jahre vor ihm.

Beide Eltern waren in schlichter und durchaus frommer Weise dem damals herrschenden Pietismus ergeben. Dem entsprach völlig Kants Erziehung; „sie war", wie Jachmann berichtet, „sowohl im väterlichen Hause, als auch in der Schule ganz pietistisch. Er pflegte dies öfter von sich anzuführen und diese pietistische Erziehung als eine Schutzwehr für Herz und Sitten gegen lasterhafte Eindrücke aus seiner eigenen Erfahrung zu rühmen."[1] Borowski schildert diese häusliche Zucht etwas näher und gewiß sehr treffend durch die Charaktere der Eltern: „Der Vater forderte Arbeit und Ehrlichkeit, besonders Vermeidung jeder Lüge, die Mutter auch Heiligkeit dazu. Dies mag", fügt er hinzu, „bei Kant dahin gewirkt haben, in seiner Moral eine unerbittliche Strenge zu beweisen".[2]

Dieser Einflüsse, namentlich des mütterlichen, blieb sich Kant stets bewußt. Von ihr wollte er nicht bloß die Aehnlichkeit der Gesichtszüge geerbt, sondern auch die wohlthätigsten und nachhaltigsten Einwirkungen auf seine Gemüthsart empfangen haben. Noch im späten Alter sprach er davon mit tiefer Rührung. „Ich werde meine Mutter nie vergessen, denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur, sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt."

Wir besitzen von ihm selbst ein eigenhändiges Zeugniß über seine Abstammung, die Umstände und den Charakter seiner Eltern. Als der berühmte Philosoph auch für einen wohlhabenden Mann zu gelten anfing, meldeten sich unterstützungsbedürftige Leute seines Namens aus Schweden. Dem Bischof Lindblom, der ihm angebliche Verwandte dieser Art empfohlen hatte, antwortet Kant: „Von lebenden Verwandten väterlicher Seite ist mir fast keiner hier bekannt, und außer den Descendenten meiner Geschwister ist (da ich selbst ledig bin) mein

[1] Jachmann, Br. I. S. 6. — [2] Borowski S. 23.

Stammbaum völlig geschlossen: von dem ich auch weiter nichts rühmen kann, als daß meine beide Eltern aus dem Handwerkerstande in Rechtschaffenheit, sittlicher Anständigkeit und Ordnung musterhaft, ohne ein Vermögen (aber doch auch keine Schulden) zu hinterlassen, mir eine Erziehung gegeben haben, die, von der moralischen Seite betrachtet, gar nicht besser sein konnte, und für welche ich bei jedesmaliger Erinnerung an dieselbe mich mit dem dankbarsten Gefühle gerührt finde." So schrieb der Philosoph in seinem 74. Jahre.[1]

Die Familie war so unvermögend, daß die Begräbnißkosten der Eltern nicht bezahlt werden konnten. Das Kirchenbuch meldet die Beerdigung und bezeichnet dieselbe in beiden Fällen mit den Worten: „Still. Arm."[2]

2. Fr. A. Schultz und das Collegium Fridericianum.

Die pietistische Glaubensrichtung fand in der Jugendzeit und Vaterstadt unseres Philosophen einen der würdigsten und erfolgreichsten Vertreter in der Person des Dr. Franz Albert Schultz[3], der 1731 (damals ein Mann von 39 Jahren) als Prediger und Consistorialrath nach Königsberg gekommen war, im folgenden Jahr Professor der Theologie wurde und im nächsten die Leitung des zur öffentlichen Erziehungsanstalt erhobenen «Collegium Fridericanum» übernahm. Er hatte sich das Vertrauen des Königs in hohem Maße erworben und übte während der letzten Regierungsjahre desselben auf das seiner Aufsicht und Verwaltung anvertraute Kirchen- und Schulwesen Preußens den größten Einfluß. In seiner Person vereinigten sich der Prediger und Schulmann, der Dogmatiker und Katechet, die Kraft der erbaulichen und die der pädagogischen Wirksamkeit, für welche letztere eine Lehrkunst, wie die wolfische Philosophie sie besaß und darbot, ein sehr willkommenes Werkzeug sein mußte. Sein Studiengang in Halle hatte ihn gleichzeitig mit den Lehren der pietistisch gesinnten Theologen und Wolfs Vorlesungen bekannt gemacht, jene fesselten sein religiöses, diese sein didaktisches Interesse. Die Zeiten der Verfolgung Wolfs waren vorüber und mildere Stimmungen selbst an höchster Stelle eingetreten,

[1] J. Kants Briefe u. s. w., herausg. von Fr. W. Schubert. Sämmtl. Werke. Bd. XI. Abth. 1. S. 174 flgd. Der Brief des Bischofs ist v. 13. Aug. 1797. — Bettelbrief des Schweden Carl Fr. Kanth aus Larum, der am 1. Juli 1897 an Kant in Königsberg schreibt, ihn Cousin titulirt und um ein Darlehen von 8—10000 Thaler angeht. Reicke: Aus Kants Briefwechsel. Vortrag (1885). S. 12—14. — [2] Arnoldt, Kants Jugend u. s. f. — [3] 1692—1763.

als Schultz nach Königsberg kam. Und da auch die wolfische Philosophie keineswegs eigensinnig, sondern zu allerhand Einräumungen geneigt war und auf ihre Lehrart größeres Gewicht legte als auf gewisse anstößige Lehrsätze, so war die Annäherung von beiden Seiten leicht und der Pietismus konnte sich jetzt mit der einst so verhaßten Philosophie wohl vertragen. Schultz in Königsberg gab, wie schon oben erwähnt, das Vorbild einer solchen Vereinigung; Wolf selbst hatte ihn als einen vorzüglichen Kenner seiner Lehre gerühmt.[1]

Unter den Familien der Stadt, mit denen der gefeierte Prediger als hülfreicher und wohlthätiger Freund verkehrte, war auch die unseres Kant. Sobald die Zeit des höheren Unterrichts gekommen, wurde der fähige Knabe jener von Schultz geleiteten Anstalt anvertraut, obwohl sie von seinem elterlichen Hause am weitesten entfernt lag. Nach der Erzählung Borowskis hegte die Mutter diesen bei ihrer Verehrung für den Director der Friedrichsschule so natürlichen Wunsch.[2] Eben so natürlich erscheint es, daß von beiden Seiten für die Zukunft Immanuels das Studium der Theologie in Aussicht genommen wurde.[3] Stets nannte der Philosoph den Namen Fr. A. Schultz mit wärmster Dankbarkeit, und es blieb sein oft geäußerter, leider unerfüllter Vorsatz, diesem Lehrer und Wohlthäter seiner Jugend ein öffentliches Denkmal der Pietät zu widmen.[4]

Von seiner siebenjährigen Schulzeit (1733—1740) läßt sich wenig Bemerkenswerthes berichten. Er war ganz das Gegentheil eines frühreifen Genies. Die Schule war der Schauplatz nicht, auf dem seine Fähigkeiten und außerordentlichen Geisteskräfte sich schon glänzend und in erstaunlicher Weise offenbaren konnten. Von Haus aus ein schwächlicher Knabe, von zartem, unkräftigem Körperbau, mit einer platten, eingebogenen Brust und von einer etwas schiefen Haltung, mußte sich Kant erst durch einen starken Aufwand der Willenskraft energisches Selbstgefühl und geistige Spannkraft erringen. Besonders waren es zwei Hindernisse, womit er zu kämpfen hatte und die mit seiner körperlichen Verfassung zusammenhingen: die Schüchternheit und die Vergeßlichkeit, zwei Mängel, welche schon genug sind, um die Talente eines Knaben zu verbergen. Bis auf einen gewissen Grad ist Kant diese ihm angeborene Schüchternheit nie losgeworden; sie wurde noch durch seine

[1] S. oben Cap. II. S. 33. — [2] Borowski. S. 24 flgd. — [3] Schubert: Biographie, S. 18. — [4] Borowski, S. 150—152.

Bescheidenheit vermehrt. Daneben zeigte er schon früh Züge schneller Geistesgegenwart, die ihm bei den kleinen Gefahren, wie sie Knaben zu begegnen pflegen, zu Gute kam. Er war schüchtern, nicht furchtsam. Man konnte wohl sehen, daß er so viel Willenskraft und Verstand besaß, um jene lästigen Hindernisse zu bezwingen, welche die Natur ihm in den Weg gelegt hatte. Je weiter er auf der Bahn der Schule vorwärts schritt, um so bemerkbarer wurden auch seine Fähigkeiten, mit welchen der Eifer im Lernen Hand in Hand ging.

Was den Unterricht selbst betraf, so war dieser in den alten Sprachen, namentlich im Lateinischen durch Heydenreich am besten, dagegen in der Mathematik und Philosophie sehr kümmerlich bestellt. So kam es, daß sich Kant damals mit Vorliebe den classischen Studien zuwendete und von dem künftigen Philosophen auf der Schule nichts zu bemerken war. Besonders wurden die römischen Schriftsteller eifrig gelesen und Stil wie Gedächtniß daran geübt. Er lernte die lateinische Sprache richtig und mit Leichtigkeit schreiben, so daß er später auch die spröden Materien der Metaphysik in einem geübten Schullatein wohl auszudrücken verstand; sein Gedächtniß war in die römischen Dichter so eingelebt, daß er bis in sein Alter ihre vorzüglichsten Stellen, namentlich des Lucretius Gedicht von der Natur der Dinge, auswendig wußte.

Damals war Kant entschlossen, sich ganz der classischen Philologie zu widmen. Schon sah er sich im Geiste als künftigen Philologen, welcher lateinische Bücher schreibt und auf deren Titel den Namen «Cantius» setzt. In diesen Bestrebungen und Plänen für den künftigen Lebensberuf traf er mit zweien seiner Mitschüler zusammen, deren einer jenes ersehnte Ziel erreicht hat: David Ruhnken aus Stolpe, der als «Ruhnkenius» in der philologischen Welt einen berühmten Namen erwarb; der andere war Martin Kunde aus Königsberg, dessen Talente, von der Noth des Lebens niedergehalten, in einer kleinen Stellung verkümmerten, er starb als Rector der Schule zu Rastenburg. Die drei Jünglinge wetteiferten im Studium der Philologie, lasen zusammen ihre Lieblingsschriftsteller und machten gemeinschaftlich Pläne für die Zukunft.

Seitdem waren viele Jahre vergangen, Ruhnken und Kant waren beide berühmte akademische Lehrer geworden, der eine in Leyden, der andere in Königsberg. Da schrieb Ruhnken den 10. März 1771 an Kant und erinnerte den alten Freund in einer classischen Epistel an

die gemeinschaftliche Jugendzeit auf dem collegium Fridericianum. Von dem Philosophen Kant wußte Ruhnken damals nicht mehr, als er von Hörensagen und hie und da aus Recensionen über seine Schriften erfahren hatte, eine derselben hatte ihm der Zufall zugeführt; er wußte soviel, daß Kant es mit der englischen Philosophie halte und auf deren Untersuchungen den größten Werth lege. Nun bittet er ihn, seine Bücher lateinisch zu schreiben, damit auch die Holländer und Engländer sie lesen können; es müsse ihm leicht werden, da er ja latein zu schreiben von der Schule her vortrefflich verstehe.

Ueberhaupt muß Kant, als er mit Ruhnken die oberste Classe besuchte, unter die besten Schüler gezählt haben; wenigstens als solcher ist er dem Freunde im Gedächtniß, der von ihm schreibt: «Erat tum ea de ingenio tuo opinio, ut omnes praedicarent, posse te, si studio nihil intermisso contenderes, ad id, quod in literis summum est, pervenire». Die lateinische Rhetorik mag in dieser Stelle jene Erwartungen vielleicht vergrößert haben. Die erste Jugenderinnerung gleich im Anfange des Briefes gilt den pietistischen Lehrmeistern, deren Zucht in dem Andenken des classischen Philologen beinahe wie ein böses Abenteuer erscheint, das die beiden Freunde glücklich und zu ihrem Besten bestanden haben: «Anni triginta sunt lapsi, cum uterque tetrica illa quidem, sed utili nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur».[1]

Die philosophischen und mathematischen Wissenschaften hatten auf der Schule keinen Heydenreich gefunden. Der Unterricht in diesen Fächern blieb ohne jede Wirkung. So oft Kant später an diese Lehrstunden zurückdachte, kam er mit seinem Freund Kunde überein, daß ihre damaligen Lehrer auch nicht einen Funken Philosophie in ihnen zur Flamme bringen, sondern höchstens ausblasen konnten.

3. Die akademischen Lehrjahre. M. Knutzen.

Gerade umgekehrt verhielt es sich mit der Universität. Die Wissenschaften, welche auf dem Fridericianum am meisten vernachlässigt waren, fanden sich auf der Universität mit den besten Lehrkräften ausgerüstet. Philosophie und Mathematik lehrte der talentvolle, jugendliche Martin Knutzen, Physik Gottfried Teske. Hier ging unserem Kant eine neue Welt auf, die seine Heimath werden sollte. Jener Funke

[1] Schubert: Kants Biographie, S. 21—22.

in ihm, den die Schule nicht hatte erwecken können, entzündete sich nun zur hellen Flamme, die später für die denkende Welt eine erleuchtende Sonne wurde. Den wichtigsten Einfluß auf Kant übte M. **Knutzen**, der ihn in das Studium der Mathematik und Philosophie einführte, mit den Werken Newtons bekannt machte und als Lehrer und Freund den Lernenden mit Rath und That unterstützte. Er war, wie sein großer Schüler, in Königsberg geboren (14. December 1713) und schien eine glänzende akademische Laufbahn zu beginnen, als er mit 21 Jahren bereits eine außerordentliche Professur der Logik und Metaphysik erhielt (1734), doch ist er durch die Ungunst der Verhältnisse, trotz des Umfangs und der Erfolge seiner ausgezeichneten Lehrwirksamkeit nicht zu höheren Stellen gelangt; er starb noch in der Blüthe des männlichen Alters, kurz nachdem er sein 37. Lebensjahr vollendet hatte (29. Januar 1751).

Sein philosophischer Standpunkt war Wolfs Lehre und Lehrart in jener eklektischen Verfassung, die es ihm möglich machte, auf theologischem Gebiet seinem Lehrer Fr. A. Schultz zu folgen und die Wahrheit der christlichen Religion wider die englischen Deisten zu vertheidigen, während er auf naturphilosophischem die Richtung Newtons einschlug. In seiner Habilitationsschrift über den Zusammenhang zwischen Seele und Körper (1733) verwarf er die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie, deren Geltung Wolf eingeschränkt und aus der Kosmologie in die Anthropologie versetzt hatte, und erklärte das Verhältniß zwischen Seele und Körper durch den physischen Einfluß oder die natürliche Wechselwirkung beider als eine nothwendige Folge der natürlichen Wechselwirkung der Dinge überhaupt. Gilt aber die letztere, so tritt damit das System der wirkenden Ursachen und demgemäß die mechanische Weltansicht in volle Kraft und erhält die reale Bedeutung, welche ihr Newton zuschrieb. In diesem Sinn hat Knutzen das Thema der Habilitationsschrift in seinem Hauptwerk: «Systema causarum efficientium» erweitert und ausgeführt (1745).[1]

So lange die Kraft der Seele nur in die Vorstellung und die des Körpers nur in die Bewegung gesetzt wird, bleibt der wechselseitige physische Einfluß beider schwer begreiflich. Es wird daher vor allem gefragt werden müssen: worin besteht das Wesen und die Wirksamkeit der Kraft als solcher? Diese Frage wurde der Ausgangspunkt für

---

[1] B. Erdmann: Martin Knutzen u. s. f. (Leipzig 1876).

Kants erste Schrift: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte".

Gleich im Anfange derselben dringt er darauf, daß die Kraft der Körper überhaupt nicht zu eng gefaßt und als wirkende, nicht bloß als bewegende Kraft genommen werde. „Es hat einen gewissen scharfsinnigen Schriftsteller nichts mehr verhindert, den Triumph des physischen Einflusses über die vorherbestimmte Harmonie vollkommen zu machen, als diese kleine Verwirrung der Begriffe, aus der man sich leichtlich herausfindet, sobald man nur seine Aufmerksamkeit darauf richtet."[1] Bei diesen Worten mochte er seinen Lehrer Knutzen vor Augen haben. Die Schrift, welche M. Knutzen über den Kometen von 1741 herausgab, soll nach dem Zeugniß von Chr. Jak. Kraus in Kant die Ideen geweckt haben, welche er in seiner heutzutage weltberühmten Schrift „Allgemeine Naturgeschichte des Himmels" (1755) ausgeführt hat.[2]

4. Kants Verhalten zum Studium der Theologie.

Im Laufe der Schulzeit und seiner fünf akademischen Lehrjahre (Mich. 1740 bis Mich. 1745) hatten sich die Wege Kants von der anfänglich ihm vorgezeichneten theologischen Bahn, deren Ziel das Pfarramt sein sollte, mehr und mehr entfernt. Auf der Schule fesselten ihn am meisten die alten Schriftsteller und er träumte sich als künftigen Philologen; auf der Universität erfüllte ihn vor allem das Studium der Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft. Er faßte endlich den Entschluß, dieser Richtung zu folgen und sich ein akademisches Lehramt zu erwerben. In dem Gewicht seiner Geistesinteressen lag, wenn auch nicht das einzige, doch das hauptsächlichste Motiv, welches über den Gang seines weiteren Lebens entschieden hat. Daneben ist es eine fast müßige Frage von geringfügiger Bedeutung: ob Kant selbst Theologie zu studiren jemals ernstlich beabsichtigt, ob, wann und welcher Art theologische Vorlesungen er gehört, ob er gepredigt und sich als Candidat der Theologie um ein niederes Schulamt vergeblich beworben habe u. s. f.?

Seit Borowskis gleichsam urkundlichen Nachrichten über Kants Leben, auf welche sich Schuberts Biographie gestützt und verlassen hatte, schien es festzustehen, daß Kants Fach- und Berufsstudium das der

[1] Gedanken von der wahren Schätzung u. s. f. Hauptst. I. § 5 und 6. — [2] Reicke: Kantiana. S. 7. Anmerkung 11.

Theologie gewesen sei. Der Verfasser jener Lebensskizze spricht darüber mit einer Sicherheit, die allen Zweifel ausschließt. Im Hinblick auf Kants Hauslehrerzeit nach Abschluß der akademischen Lehrjahre berichtet Borowski: „Uebrigens bekannte er sich noch zur Theologie, insofern doch jeder studirende Jüngling zu einer der oberen Facultäten, wie man es nannte, sich bekennen muß. Er versuchte auch einige male in Landkirchen zu predigen, entsagte aber, da er bei Besetzung der untersten Schulcollegenstelle bei der hiesigen Domschule einem anderen, gewiß nicht geschickteren[1], nachgesetzt ward, allen Ansprüchen auf ein geistliches Amt, wozu auch wohl die Schwäche seiner Brust mit beigetragen haben mag." Zwar findet sich diese Stelle unter denen, welche Kant, als er die Handschrift las, gestrichen (keineswegs, wie Schubert aus Versehen meint, hinzugefügt) hat, aber Borowski hat seine Angabe dennoch aufrecht erhalten und ihr folgende Bemerkung vorausgeschickt: „Ich weiß nicht, warum Kant sie durchgestrichen. Da der Inhalt doch wahr ist, so mag sie hier stehen."[2]

Daß Kant ohne jede sachliche Einsprache, für welche ein Wort am Rande der Schrift oder in seinem Begleitschreiben genügt hätte, die Stelle getilgt wünschte, könnte als ein Zeichen gelten, daß er ihre Veröffentlichung beanstandet hat, nicht eben so die Richtigkeit der Sache. Er hat auf dieselbe Art eine andere Stelle gestrichen, worin erzählt war, daß bei der Anwesenheit Friedrich Wilhelms II. in Königsberg der Minister von Herzberg unseren Philosophen besonders geehrt und sich gern seines Umgangs erfreut habe.[3] Wer wird, daß es so war, bezweifeln? Nur mochte Kant solche Dinge nicht ausposaunt wissen. Das große Publicum brauchte nicht zu erfahren, daß er um einer fehlgeschlagenen Bewerbung willen der Theologie abtrünnig, noch daß er gelegentlich von einem Minister ausgezeichnet worden sei.

Auch anderweitige Zeugnisse sprechen dafür, daß Kant während seiner Studienzeit sich mit theologischen Gegenständen eingehend beschäftigt habe. So berichtet Heilsberg, sein Freund und Studiengenosse, daß Kant theologische Vorlesungen, insbesondere die bei seinem Lehrer Schultz pünktlich besucht, nachgeschrieben, zu Hause repetirt und in den angestellten Prüfungsübungen die Fragen wohl zu beantworten gewußt

[1] Dieser Mitbewerber wird als „ein ganz unfähiger und unwissender Candidat Namens Kahnert" bezeichnet. (Schubert: Kants Biogr. S. 30.) — [2] Borowski. S. 31. Anmerk. S. 25 flgd. Vgl. Emil Arnoldt: Kants Jugend u. s. f. (Altpr. Monatsschr. XVIII. Heft 7 und 8. S. 626.) — [3] Borowski. S. 39.

habe. Indessen sagt derselbe Heilsberg, daß Kant „kein vorgesetzter studiosus theologiae" war. Jachmann berichtet gleich im Anfange seines zweiten Briefes: „Was Kant für einen Studienplan verfolgte, ist seinen Freunden unbekannt geblieben. Selbst sein einziger mir bekannter akademischer Freund und Duzbruder, der schon längst verstorbene Doctor Trummer in Königsberg, konnte mir darüber keine Auskunft geben. Soviel ist gewiß, daß Kant auf der Universität vorzüglich Humaniora studirte und sich keiner positiven Wissenschaft widmete, besonders hat er sich mit der Mathematik, Philosophie und den lateinischen Klassikern beschäftigt."[1]

Wir dürfen annehmen, daß Kants Studiengang sich keineswegs auf vorgezeichnete Geleise der theologischen Fächer einschränkte, sondern seine eigenen, selbständigen, nach innerster Neigung gerichteten Wege ergriff. Wenn man auch seine Lieblingsstudien achtete, so konnte man nicht wissen, was Kant eigentlich werden wollte; wenn man seine Studien nach dem beurtheilte, was er äußerlich werden sollte oder wollte, so konnte man nicht sagen, was er eigentlich studirte. Aehnlich verhielt es sich mit Lessing.

Alle diese Zeugnisse für und wider gerechnet, sah sich neuerdings B. Erdmann, der die Erzählung von Kants theologischer Laufbahn und dahin zielenden Fachstudien gern unter die Legenden und Mythen versetzt hätte, doch zu der Erklärung genöthigt: „es sei nicht unwahrscheinlich, daß die Wünsche sowohl seiner Eltern als auch von Schultz ihn der theologischen Laufbahn bestimmt hatten; es sei auch vermuthlich richtig, daß Kant sich bei der theologischen Facultät inscribiren ließ"[2], mit welcher Behauptung die fragliche Geschichte aus dem Reich der Sage wieder in das wohl beglaubigter Thatsachen zurückkehrte.

Endlich ist die Frage gelöst, da Emil Arnoldt, der gründliche Kantforscher in Königsberg, urkundlich nachgewiesen hat, was Schubert, der Biograph, schon vierzig Jahre früher hätte nachweisen können und sollen: daß Kant bei der theologischen Facultät nicht eingeschrieben war.[3]

Wie tief Kant die Haupt- und Grundfragen der Theologie durchdrungen hatte, erhellt aus seinen späteren Werken und wird in dem

---

[1] Jachmann. Bd. II. S. 10 flgd. — [2] Martin Knutzen u. s. w. S. 133 bis 139. — [3] E. Arnoldt: Kants Jugend u. s. f. (Altpr. Monatsschr. Bd. XVIII. S. 631.) Ueber die Controverse zwischen E. Arnoldt und B. Erdmann vgl. Altpreußische Monatsschrift. Bd. XIX. (1882.) S. 489—494. Ueber diese Controverse gegen B. Erdmann, J. Jacobson S. 494—496.

nächsten Bande des unsrigen in der Darstellung seiner Religionslehre eingehend gezeigt werden. Daß und wie sehr ihn von seiten des Pietismus der religiöse Kern, die Herzensläuterung, Sittenstrenge und Willenszucht anzog, dagegen die Glaubensart abstieß, beweist die letzte von ihm veröffentlichte Schrift, ich meine die tiefsinnige Abhandlung über Pietismus und Mystik in dem „Streit der Facultäten".

Die echte Frömmigkeit entsprach seiner Natur und hatte sich durch das Vorbild der Eltern, durch das Wort der Mutter seinem kindlichen Gemüthe tief eingeprägt. Gerade deshalb widersprach ihm die bloße Scheinfrömmigkeit und war ihm schon auf der Schule zuwider. „An dem Schema von Frömmigkeit oder eigentlich Frömmelei, zu dem sich manche seiner Mitschüler und bisweilen nur aus sehr niedrigen Absichten bequemten, konnte er durchaus keinen Geschmack gewinnen. Doch hätte er sich", fügt Borowski ausdrücklich hinzu, „wohl nie zu Gute gehalten, diese Schule, wie Ruhnken, als «fanaticorum disciplina» zu bezeichnen." [1]

In Uebereinstimmung mit seinen Biographen, Bekenntnissen und Schriften dürfen wir sagen, daß jener nachhaltige Einfluß, den der Pietismus auf Kant ausgeübt hat, nicht von der Glaubenslehre, sondern von der Moral und Disciplin ausging, daß seinem Sinne die Zucht des Pietismus mehr entsprach, als dessen Dogmatik, und die Forderung der Umwandlung des menschlichen Willens einleuchtender war, als ihre dogmatische Begründung durch die Lehre von dem übernatürlichen Durchbruch der göttlichen Gnade.

Alle Streitfragen über Kants Studienlaufbahn lassen sich am besten entscheiden durch Kants eigene Bekenntnisse. Aus welchen Beweggründen er theologische Studien gemacht, hat niemand einfacher und wahrhaftiger erklärt, als er selbst. Im Wintersemester 1742/43 hatte er und seine beiden Freunde Wlömer und Heilsberg Dogmatik bei F. A. Schultz gehört. Wlömer bekannte sich als Jurist, Heilsberg wußte nicht, was aus ihm werden würde, und Kant sagte, er wolle Medicus werden. Als nun der Professor weiter fragte: „Warum hören Sie denn Theologica?", so antwortete Kant: „Aus Wißbegierde". Dies berichtet Heilsberg. [2]

Alle Streitfragen über die Ziele, welche Kant während seiner akademischen Lehrjahre ins Auge gefaßt und verfolgt, welche Laufbahn

---

[1] Borowski. S. 25 flgd. — [2] Reicke: Kantiana. S. 50. Vgl. E. Arnoldt: Kants Jugend u. s. f. S. 645.

nach der Richtschnur seiner Studien er sich vorgesetzt hatte, sollten im Angesichte seiner ersten Schrift verstummen, worin unser Philosoph selbst auf die urkundlichste, offenkundigste und entschlossenste Weise sich darüber ausgesprochen hat. Er sagt in der Vorrede: „Ich stehe in der Einbildung, es sei zuweilen nicht unnütz, ein gewisses edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen. Eine Zuversicht von der Art belebt alle unsere Bemühungen und ertheilt ihnen einen gewissen Schwung, welcher der Untersuchung der Wahrheit sehr beförderlich ist. Wenn einer in der Verfassung steht, sich überreden zu können, daß man seiner Betrachtung noch etwas zutrauen dürfe, daß es möglich sei, einen Herrn von Leibniz auf Fehlern zu ertappen, so wendet man alles an, seine Vermuthung wahr zu machen. Nachdem man sich nun tausend mal bei einem Unterfangen verirrt hat, so wird der Gewinnst, der hierdurch der Erkenntniß der Wahrheit zugewachsen ist, dennoch viel erheblicher sein, als wenn man nur die Heerstraße gehalten hätte. Hierauf gründe ich mich. Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen.“[1]

Eine solche Erklärung ist kein plötzlicher Einfall, sondern, wie es auch dem Charakter Kants entsprach, die Summe wohl erwogener, im Laufe fünfjähriger Studien allmählich gereifter, durch nichts mehr zu hemmender Entschlüsse. Was ist noch daran gelegen, ob er theologische Vorlesungen gehört hat oder nicht, ob er sogar ein oder einige male gepredigt hat oder nicht, oder aus nur zu begründeter Sorge für seinen Lebensunterhalt sich um eine untere Lehrerstelle bewerben wollte, beworben hat oder nicht? Seine erste Schrift bezeichnet den ersten muthigen Schritt auf seiner selbstgewählten, ihm völlig homogenen Laufbahn, deren Ziel kein anderes sein konnte als das akademische Lehramt. Er war ganz arm. Während seiner Studienzeit hat Kant seinen Lebensunterricht großentheils dadurch erworben, daß er Studirenden Repetitorien und Unterricht, auch wohl in Familien Privatunterricht, ertheilte und dafür wohlverdiente Unterstützungen empfing. In den ersten Jahren war er Wlömers Stubengenosse und hat durch ihn Heilsberg kennen gelernt. Er ist öfter zu Hause geblieben oder in gelehnten Kleidern ausgegangen, weil die seinigen geflickt wurden.[2]

---

[1] Vorrede VII. Gesammtausgabe. (Hartenstein. Leipzig 1838.) Bd. VIII. S. 10—11. — [2] E. Arnoldt: Kants Jugend u. s. f.

III. Die Hauslehrerzeit.

Gewiß wäre unser Philosoph gern in seiner Vaterstadt und in der Nähe der Universität geblieben, wenn er dort eine für seinen Lebensunterhalt ausreichende Stellung gefunden hätte. Was er durch Privatunterricht verdiente, war dazu nicht genug. Die spärliche Quelle der elterlichen Hülfe versiegte mit dem Tode des Vaters (24. März 1746), dem der Rückgang seiner ökonomischen Verhältnisse schon die letzten Jahre verkümmert hatte. Unter seinen Verwandten von mütterlicher Seite fand sich ein Fabrikant Richter, welcher bemittelt und freigebig genug war, um seinem Neffen einige Unterstützungen zu gewähren; er trug auch die Kosten der ersten Druckschrift, welche Kant nach Abschluß seiner akademischen Lehrjahre herausgab, und die sogleich zeigte, was für eine Richtung seine Studien genommen hatten und welche Aufgabe er sich setzte: es war die naturphilosophische Abhandlung „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte in der Natur" (1747).

Um seine äußere Lage zu sichern, fremder Unterstützungen nicht zu bedürfen und durch Ersparnisse ökonomische Vorbereitungen für seine künftige Laufbahn zu treffen, sah Kant sich genöthigt, Königsberg zu verlassen und Hauslehrer zu werden. Er ist es während eines Zeitraums von neun Jahren (1746—1755) in drei verschiedenen Familien gewesen: zuerst bei dem reformirten Prediger Andersch in Judschen bei Gumbinnen, dann in der Familie von Hülsen auf Groß-Arnsdorf bei Mohrungen, zuletzt im Hause des Grafen von Keyserling in Rautenburg bei Tilsit.

Ueber diesen langen Zeitraum fehlen uns nähere biographische Nachrichten. Der Philosoph selbst bezeugt, daß er sich besser auf die Theorie als die Kunst der Erziehung verstanden, und daß es, wie er scherzhaft sagte, bei wichtigeren Grundsätzen kaum je einen schlechteren Hofmeister gegeben habe als ihn. Ueber den Aufenthalt in Judschen ist gar nichts näheres zu ermitteln gewesen. Mit den Familien von Hülsen und Keyserling blieb Kant befreundet und namentlich mit der letzteren in fortgesetztem gesellschaftlichem Verkehr. Einer der jungen Hülsen wurde ihm später als Pensionär anvertraut; es ist sehr bemerkenswerth, daß diese Zöglinge Kants unter den ersten Grundbesitzern Preußens waren, welche die Grundunterthänigkeit der Bauern freiwillig aufhoben.

Es ist nicht anzunehmen, daß Kant während jenes neunjährigen Zeitraums durchgängig Hauslehrer gewesen und ohne Unterbrechung

aus der einen Stelle in die andere gewandert sei. Vielleicht hat er am längsten im Hause Hülsen gelebt und gewirkt. Seine nachhaltigsten Beziehungen haben zu dem Hause Keyserling stattgefunden. Die Gräfin war eine durch Geist und gesellige Vorzüge ausgezeichnete Frau, welche unseren Philosophen hochgeschätzt und den Verkehr mit ihm gern und viel gepflegt hat. Sie hatte in erster Ehe Johann Gebhard von Keyserling geheirathet, der sein Amt als Consistorialpräsident in Braunschweig aufgab, als er im Jahre 1744, von Friedrich dem Großen zum Grafen ernannt, die Rastenburger Güter in Ostpreußen von den Grafen von Truchseß zu Waldburg kaufte und sich mit deren Schwester Caroline Charlotte Amalie, geborenen Reichsgräfin von Truchseß-Waldburg, vermählte. Aus dieser Ehe sind zwei Söhne entsprossen, Carl Philipp Anton (1745—1794) und Albrecht Johann Otto (1746—1809). Die Gräfin war 16 Jahre, als sie heirathete, und 18 Jahre, als sie die beiden Söhne geboren hatte. Nach dem Tode ihres Gemahls (1761) hat sie sich zum zweiten male vermählt (1763), und zwar mit Heinrich Christian Reichsgrafen von Keyserling, Kais. Russischem Geheimen Staatsrath, der aus den Rastenburger Gütern ein Majorat gestiftet und seinen Stiefsohn zum ersten Majoratsherrn berufen hat. Seine eigene Ehe ist kinderlos geblieben. Die Gräfin war die dritte Frau ihres ersten und die zweite ihres zweiten Gemahls. Seit 1772 wohnte das gräfliche Paar ständig in Königsberg.

Was nun Kants erzieherische Thätigkeit im Hause Keyserling angeht, so betrifft dieselbe wohl nur den einen älteren Sohn (Karl Philipp) und ist in die Jahre 1752—1755 gefallen, in welchem Zeitraum der Knabe vom siebenten bis zum zehnten Jahre heranwuchs. Jedenfalls war Kants Lehrthätigkeit von kurzer Dauer. Der Knabe war nicht dazu angethan, um dem Erzieher Früchte zu tragen. Als ein Mann von 30 Jahren (1775) ist dieser Zögling Kants wegen Blödsinnigkeit und ökonomischer Unfähigkeit entmündigt worden und im Irrenhause gestorben (1794). Sein Stiefvater starb 1787, seine Mutter 1791.

Als Kant während der Zeit seines wachsenden Ruhmes (1772 bis 1791) im Hause Keyserling zu Königsberg gesellig und hausfreundschaftlich verkehrte, lebte darin Christian Jac. Kraus vom Frühjahr 1777 bis Ende 1778. Nun ist es schier zu verwundern, daß derselbe Mann, ein Verehrer, Freund und Amtsgenosse des Philosophen, bezeugt hat, nie davon gehört zu haben, daß Kant jemals im Hause Keyser-

ling zu Rastenburg (etwa 25 Jahre früher) Erzieher gewesen ist! Vielleicht hat die schreckliche Katastrophe, die kurz vorher geschehen war, die Folge gehabt, daß in dem Hause der Eltern nie von diesem Sohne, also auch nicht von seiner Erziehung die Rede war. Diese Nachrichten verdanken wir den Arnoldtschen Nachforschungen.[1]

Als Augenzeuge berichtet Kraus: „Der vieljährige ununterbrochene Umgang im Keyserlingschen Hause, dessen Krone, die geistreiche Gräfin, an Kants Gesellschaft ausnehmend Geschmack fand, ist ebensosehr ein Beweis von der feinen Lebensart, worauf er sich verstand, als derselbe auf diese, für einen so tiefdenkenden Gelehrten seltene, feine Lebensart, Gewandtheit und Delicatesse zurückgewirkt haben mag. Allemal saß Kant an Keyserlings Tisch auf der Ehrenstelle unmittelbar der Gräfin zur Seite, es müßte denn ein ganz Fremder dagewesen sein, dem man convenienzgemäß diese Stelle einräumen mußte.“[2]

Als Hausfreund der Keyserlingschen Familie hat ihn Elise von der Recke kennen gelernt und aus ihrer Erinnerung gleich nach seinem Tode geschildert: „Ich kenne ihn durch seine Schriften nicht, weil seine metaphysische Speculation über den Horizont meines Fassungsvermögens ging. Aber schöne geistvolle Unterhaltungen danke ich dem interessanten persönlichen Umgange dieses berühmten Mannes, täglich sprach ich diesen liebenswürdigen Gesellschafter in dem Hause meines Vetters, des Reichsgrafen von Keyserling zu Königsberg. Kant war der dreißigjährige Freund dieses Hauses und liebte den Umgang der verstorbenen Reichsgräfin, die eine sehr geistreiche Frau war. Oft sah ich ihn da so liebenswürdig unterhaltend, daß man nimmermehr den tief abstracten Denker in ihm geahnt hätte, der eine solche Revolution in der Philosophie hervorbrachte. Im gesellschaftlichen Gespräch wußte er bisweilen sogar abstracte Ideen in ein liebliches Gewand zu kleiden und klar setzte er jede Meinung aus einander, die er behauptete. Anmuthsvoller Witz stand

---

[1] E. Arnoldt: Kants Jugend u. s. f. (Altpr. Monatsschr. XVIII. Heft 7 und 8. S. 659—662.) Kraus bezeugt: „Von einer Condition bei Keyserling weiß ich nichts“. Vgl. Reicke: Kantiana. S. 7. Anmerk. 10.

„So viel ich mich erinnere“, berichtet Kraus, „wurde Kant regelmäßig alle Woche ein oder paarmal nach dem Gräflich Truchseß-Waldburgischen Gut Capustigall abgeholt, um da, ich weiß nicht mehr worin, den Grafen, der noch lebt, zu unterrichten. Auf der Rückfahrt nach Königsberg wäre ihm dann so manchmal eine Vergleichung zwischen seiner Erziehung und der im gräflichen Hause eingefallen, sagte er mir.“ Ebendas. S. 59. — [2] Ebendas. S. 60.

ihm zu Gebote und bisweilen war sein Gespräch mit leichter Satyre gewürzt, die er immer mit der trockensten Miene anspruchslos hervorbrachte.“ [1]

Kants eigentlicher Zögling in Rautenburg waren nicht die Knaben, sondern deren Mutter, die jugendliche Gräfin, welche lernbegierig war und das lebhafteste Interesse für Philosophie empfand. In gewisser Weise ist Kant auch ihr Zögling gewesen oder geworden. Er pflegte zu sagen: „Von dieser Dame habe ich die Kunst der feinen Unterhaltung erst gelernt“. Die große Verehrung Kants ist durch sie in dem Hause Keyserling erhalten und bis zu ihrem Urenkel Alexander Grafen von Keyserling (1815—1891) fortgeerbt worden, der sich als einer der geologischen Erforscher Rußlands, als Staatsmann und thatkräftigen Vertheidiger aller deutschen Culturinteressen in den baltischen Landen, insbesondere als Curator der Universität Dorpat und des dorpatschen Lehrbezirks (1862—1869), einen hochverdienten Namen erworben hat. Er war ein Sohn des dritten Majoratsherrn auf Rautenburg (Heinrich Wilhelm), der aus seiner Knabenzeit sich wohl erinnerte, Kant oft in seinem großelterlichen Hause zu Königsberg gesehen zu haben; er wurde dort von Chr. J. Kraus unterrichtet und bezog, um Cameralia zu studiren, die Universität in demselben Jahre, als Kant die später zu erwähnende famose Kabinetsordre empfing (1794). [2]

IV. Die akademische Laufbahn und Lehrthätigkeit.

Mit dem Jahr 1755 war endlich der Zeitpunkt zur Habilitation in Königsberg gekommen. Die politischen Verhältnisse standen ungünstig, denn es war ein Jahr vor dem Ausbruche des siebenjährigen Krieges. Mit einer Abhandlung über das Feuer, die sein früherer Lehrer Teske

---

[1] Ueber C. F. Neanders Leben und Schriften (Berlin 1804). S. 109 flgd. Borowski. S. 149—150. — [2] Aus den Tagebuchblättern des Grafen Alexander Keyserling. Herausgegeben von seiner Tochter Freifrau Helene von Taube. (Stuttgart. Cotta. 1894.) S. 61. S. 68 flgd. (Die Herausgeberin ist von ihrem Vater in die kantische Philosophie eingeführt worden.) Der Verf. der Tagebuchblätter sagt: „Wenn von einem Zöglinge Kants in Rautenburg die Rede sein kann, so ist es höchstens die edle ausgezeichnete Gräfin Karoline Charlotte gewesen und daher wäre ihre Korrespondenz gemäß für diejenigen wichtig. die den Entwicklungsphasen Kants nachspüren“. — Es möge noch bemerkt sein, daß Alexander Keyserling zu den intimen Jugendfreunden des Fürsten Bismarck gehört und bei diesem gleich nach dessen Sturz einige Wochen in Friedrichsruh sich aufgehalten hat.

nicht bloß lobte, sondern sich zur Belehrung gereichen ließ, promovirte Kant den 12. Juni 1755; mit einer zweiten über die Principien der metaphysischen Erkenntniß, welche er am 27. September öffentlich vertheidigte, wurde er Privatdocent der Philosophie. Zufolge einer königlichen Verordnung vom Jahr 1749 sollte keiner zu einer außerordentlichen Professur vorgeschlagen werden, der nicht vorher dreimal über eine gedruckte Abhandlung disputirt habe: diese letzte Bedingung erfüllte Kant im April 1756 mit einer Schrift über die physische Monadologie. Damit waren die ersten Stationen der akademischen Laufbahn glücklich durchlaufen. Bis hierher konnte Kant sich selbst befördern und die Sache ging schnell. Von jetzt an mußten Schicksal und Umstände mithelfen, und da diese ungünstig und schwierig waren, so ging es mit dem äußeren Fortkommen auf der betretenen Laufbahn außerordentlich langsam. Er sollte fünfzehn Jahre Privatdocent sein, bevor es ihm vergönnt wurde, in das ordentliche akademische Lehramt einzutreten.

Gleich an dieser Stelle wollen wir die Hindernisse anführen, welche dem Philosophen in den Weg traten und den Fortgang seiner akademischen Laufbahn erschwerten. Nach seiner dritten Disputation hatte er sich zu jener außerordentlichen Professur der Logik und Metaphysik gemeldet, die durch den Tod Knutzens schon seit 1751 erledigt war. Aber der Krieg stand vor der Thür, und die preußische Regierung hatte beschlossen, die außerordentlichen Professuren nicht mehr zu besetzen. Die Bewerbung schlug also fehl. Zwei Jahre später (1758) erledigte sich die ordentliche Professur der Logik und Metaphsik, welche trotz des Krieges besetzt werden mußte. Kant bewarb sich um die Stelle und mit ihm ein anderer Privatdocent, Namens Buck, der dieselben Fächer und länger als Kant lehrte. Schon im Anfange des Jahres hatten sich die Russen der Provinz Preußen bemächtigt und am 22. Januar ihren Einzug in Königsberg gehalten; die ganze Verwaltung der Provinz, die militärische und bürgerliche, also auch die Besetzung der akademischen Aemter lag in der Hand eines russischen Generals. Kants Bewerbung wurde von seinem alten Lehrer Schultz unterstützt, der aber seine Fürsprache erst einlegte, nachdem er gewisse theologische Bedenken beschwichtigt und von Kant persönlich die Versicherung erhalten hatte, daß er ein gottesfürchtiger Mensch geblieben sei. Er ließ Kant zu sich rufen und fragte ihn beim Eintritt in das Zimmer sehr feierlich: „Fürchten Sie auch Gott von Herzen?“ Offenbar habe er mit dieser Frage mehr als nur ein Bekenntniß herausfordern wollen, das ihm die

Verschwiegenheit Kants verbürgen sollte. Die Frage scheint mir unverständlich, wenn sie in dieser Absicht gestellt war. Borowski meint es und beruft sich auf Kant selbst, der zu verschiedenen malen die Sache so erklärt habe.[1] Auch diesmal war unser Philosoph nicht glücklich; der russische General von Korff schlug ihm die Stelle ab und gab sie dem Mitbewerber.

Gegen Ende des Kriegs besserten sich die Zeiten. Mit der Thronbesteigung Peters III. im Anfange des Jahres 1762 kam es zum Frieden zwischen Preußen und Rußland, die russische Feindschaft verwandelte sich in Bundesgenossenschaft, die eroberten Provinzen wurden zurückgegeben und die Universität Königsberg kam wieder unter preußische Verwaltung. Kant hatte durch seine Vorlesungen und Schriften, deren eine gerade damals von der berliner Akademie mit dem zweiten Preise gekrönt wurde, die Aufmerksamkeit der preußischen Regierung auf sich gezogen. Er sollte die erste erledigte Professur erhalten. Nun wollte ein neues Mißgeschick, daß diese im Juli 1762 erledigte Professur die der Dichtkunst war. Natürlich dachte Kant nicht daran, sich um ein Amt zu bewerben, in dessen Pflichten es lag, alle Gelegenheitsgedichte zu censiren, zu allen akademischen Feierlichkeiten, zu Weihnachten, zum königlichen Krönungsfeste, zum Geburtstage des Königs u. s. f. officielle Gedichte zu machen. Als nun nach dem Friedensschlusse die Stelle besetzt werden sollte, richtete sich das Augenmerk der Regierung auf Kant. Das Justizministerium, als Oberaufsichtsbehörde über die preußischen Universitäten, schrieb an das Curatorium in Königsberg und erkundigte sich nach einem gewissen dortigen Magister Namens Immanuel Kant, der dem Ministerium durch einige seiner Schriften, aus denen eine sehr gründliche Gelehrsamkeit hervorleuchte, bekannt geworden sei: ob derselbe die nöthigen Gaben und auch die Neigung habe, Professor der Dichtkunst zu werden? Kant lehnte diese ihm angebotene Stelle ab und empfahl sich der Regierung für eine bessere Gelegenheit. Das Ministerium verfügte, „daß der Magister J. Kant zum Nutzen und Aufnehmen der königsberger Akademie bei einer anderweitigen Gelegenheit placirt werden solle.“[2]

[1] Borowski. S. 35. — [2] Das erste Rescript ist vom 5. August, das zweite vom 24. October 1764. Vgl. Schubert: Kants Biogr. S. 49—51. Die Stelle erhielt J. G. Lindner, Rector der Domschule in Riga, bekannt als Freund J. G. Hamanns. — Die königsberger Aufsichtsbehörde richtete an den akademischen Senat zwei weitere Rescripte zu Gunsten Kants: das erste am 28. October, das zweite am 16. November 1764.

Die Gelegenheit kam im folgenden Jahre, aber noch war es kein akademisches Lehramt, sondern die bescheidene Stelle eines Unterbibliothekars an der königlichen Schloßbibliothek mit dem noch bescheideneren Gehalte von 62 Thalern jährlichen Einkommens. Diese Stelle wurde durch Kabinetsordre vom 14. Februar 1766 „dem geschickten und durch seine gelehrten Schriften berühmt gemachten Magister Kant" übergeben. Es war seine erste amtliche Stellung, er stand in seinem zweiundvierzigsten Jahre, als sie ihm zu Theil wurde.

Auf das unten erwähnte Rescript der königsberger Aufsichtsbehörde hat sich Kant bezogen, als er sich am 24. October 1765 beim Könige um die Stelle des Unterbibliothekars an der Schloßbibliothek bewarb, nachdem der Hofrath Goraiski dieses von ihm geführte Amt niedergelegt hatte. Es hieß in dem Gesuch: „Ew. Königl. Majestät wollen mir durch Conferirung dieser Stelle sowohl eine erwünschte Gelegenheit zum Dienst des gemeinen Wesens als auch eine gnädige Beihülfe zur Erleichterung meiner sehr mißlichen Subsistenz auf der hiesigen Akademie angedeihen lassen". Es verhielt sich nicht ganz so, wie Chr. J. Kraus wissen wollte und nach Kants Tode in seinen Bemerkungen zu dem Entwurf der Gedächtnißrede niedergeschrieben hat: „daß Kant nie in seinem Leben um etwas für sich gebeten oder nachgesucht habe".[1]

Endlich nach fünfzehnjährigem Zuwarten und so vielen vergeblichen Bemühungen gelangte Kant an das längst verdiente Ziel. Im November 1769 erhielt er für sein besonderes Lehrfach den Ruf als ordentlicher Professor nach Erlangen, im Januar des folgenden Jahres eine Anfrage von Jena, die einer Berufung gleich kam. Er wäre nach Erlangen gegangen, wenn sich nicht eben jetzt in Königsberg selbst eine Aussicht eröffnet hätte, die seinen Wünschen vollkommen entsprach. Die Professur der Mathematik wurde erledigt; Buck, der damals jene Professur der Logik und Metaphysik erhalten hatte, welche der russische Gouverneur Kant abgeschlagen, kam an die erledigte Stelle, und Kant wurde an Bucks Stelle im März 1770 ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik. Es war dasselbe Lehramt, um welches er zwölf Jahre früher sich vergeblich beworben hatte.

---

[1] Dr. Emil Fromm, Bibliothekar der Stadt Aachen: Immanuel Kant und die preußische Censur. Nebst kleineren Beiträgen zur Lebensgeschichte Kants. Nach den Acten im Königl. geheimen Staatsarchiv zu Berlin. (Hamb. u. Leipzig. Leopold Voß. 1894.) Kl. Beitr. II. S. 55—57.

In dem Schreiben vom 29. März 1770, in welchem der Minister dem Könige die Erledigung der mathematischen Professur in Königsberg durch den Tod des Professors Langhansen gemeldet und deren Wiederbesetzung durch Buck empfohlen hatte, hieß es weiter: „Statt des Buck aber kann ich zum Lehrer der philosophischen Wissenschaften keinen vorschlagen, welcher der Universität mehr Nutzen bringen könnte als der durch seine Schriften schon in und außer Deutschland berühmte M. Kant". Friedrich der Große schrieb an den Rand: «Bene».[1]

Die Schrift, welche er zum Antritt seines ordentlichen Lehramts der Philosophie am 20. August 1770 öffentlich vertheidigt hat, handelte „Von der Form und den Principien der sinnlichen und intelligiblen Welt" («De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis»). Marcus Herz, einer seiner nächsten und reifsten Schüler, war bei dieser Gelegenheit Kants Respondent. Die Schrift selbst enthielt bereits die ersten Grundlagen der kritischen Philosophie. So bildet das Jahr 1770 einen bedeutsamen Wendepunkt in Kants Leben und ist epochemachend in Ansehung sowohl seiner äußeren Lebensstellung als auch seiner inneren wissenschaftlichen Laufbahn.

Diese Stellung hat Kant bis zu seinem Tode eingenommen und mit gewissenhafter Pünktlichkeit, so lange er es vermochte, die Amtspflichten derselben erfüllt. Im Jahre 1772 gab er sein zeitraubendes und in mancher andern Rücksicht lästiges Amt bei der Bibliothek auf und widmete sich ganz seinen Vorlesungen und Studien.[2] Die große Idee einer vollkommenen Umbildung und Reformation der Philosophie beschäftigte ihn während dieses Jahrzehnts unaufhörlich. Langsam stieg er in der Facultät aufwärts. Nur die vier ersten Mitglieder derselben waren zugleich Beisitzer des akademischen Senats; im August 1780 rückte Kant in die vierte Stelle der Facultät und damit zugleich in den Senat ein. Im Sommer 1786 wurde er das erste mal Rector der Universität und hatte als solcher im Namen der Albertina den König Friedrich Wilhelm II. anzureden, als dieser bald nach seinem Regierungsantritte zur Huldigung nach Königsberg gekommen war. Im Sommer 1788 war er zum zweiten male Rector und noch vor dem Jahre 1792 Senior sowohl der philosophischen Facultät als der gesammten Akademie.

---

[1] Dr. Emil Fromm. S. 63. — [2] Das Entlassungsgesuch ist vom 14. April 1772.

Nachdem wir die äußere Geschichte der akademischen Laufbahn Kants kennen gelernt, müssen wir jetzt seine Lehrthätigkeit, die Art und den Umfang seiner Vorträge etwas näher ins Auge fassen. Im Wintersemester 1755/56 hielt er seine erste Vorlesung. Borowski war zugegen, als Kant dieselbe eröffnete. „Er wohnte damals", so erzählt dieser Zeuge, „im Hause des Professors Kypke auf der Neustadt und hatte hier einen geräumigen Hörsaal, der sammt dem Vorhause und der Treppe mit einer beinahe unglaublichen Menge von Studirenden angefüllt war. Dieses schien Kant äußerst verlegen zu machen. Er, ungewohnt der Sache, verlor beinahe alle Fassung, sprach leiser noch als gewöhnlich, corrigirte sich selbst oft, aber gerade das gab unserer Bewunderung des Mannes, für den wir nun einmal die Präsumtion der umfänglichsten Gelehrsamkeit hatten, und der uns hier bloß sehr bescheiden, nicht furchtsam vorkam, nur einen desto lebhafteren Schwung. In der nächstfolgenden Stunde war es schon ganz anders. Sein Vortrag war, wie er es auch in der Folge blieb, nicht allein gründlich, sondern auch freimüthig und angenehm."[1]

So viele ihn gehört haben, rühmen es seinen Vorträgen nach, daß sie außerordentlich lehrreich und anregend waren und bisweilen, wenn es der Gegenstand mit sich brachte, sogar schwungvoll und erhebend sein konnten. Kant hatte in seinen Vorträgen stets die wahre Aufgabe des akademischen, namentlich des philosophischen Lehrers vor Augen; er wollte weniger Gegebenes überliefern, als anregen und die Geister zur Selbstthätigkeit und zum Selbstdenken wecken; er hat es unzählige mal auf dem Katheder ausgesprochen, daß man bei ihm nicht Philosophie lernen solle, sondern philosophiren. Darum war ihm die Ueberlieferung ausgemachter und fertiger Resultate keineswegs die Hauptsache, sondern er machte selbst vor den Zuhörern die Untersuchung, zeigte die wissenschaftliche Operation, ließ vor ihnen allmählich die richtigen Begriffe entstehen, zog auf diese Weise deren selbstthätiges Denken mit in seinen Vortrag hinein und verlangte bei dieser Lehrmethode die Aufmerksamkeit und volle Geistesgegenwart derer, die ihn hörten.

Solche Vorträge waren freilich nicht für jedermann, sie waren auf die empfänglichen und guten Köpfe berechnet und mußten sich gefallen lassen, daß der zahlreiche Mittelschlag mit der Zeit wegblieb.

---

[1] Borowski. S. 185 flgd.

Schon die schreibenden Zuhörer fielen ihm unangenehm auf, er wollte solche, deren Aufmerksamkeit ganz und ungetheilt dem Vortrag gehörte. Bei diesem steten und glücklichen Bestreben, die Zuhörer zum Selbstdenken zu bewegen, die Wahrheit weniger mitzutheilen als in den andern entstehen zu lassen, hat sich Kant auf dem Katheder und als Lehrer der Philosophie eigentlich niemals dogmatisch verhalten. Er las, wie es die Sitte mit sich brachte, nach vorhandenen Lehrbüchern, und bei den vielen Vorlesungen, welche er hielt, war dieses Hülfsmittel sowohl für ihn selbst als auch für die Zuhörer nöthig. Indessen ließ er sich durch das Lehrbuch nicht binden und setzte seinen Vortrag nicht herab zu einer abhängigen Erklärung der gedruckten Paragraphen. Die Freiheit der eigenen Gedankenentwicklung, welche er in seinen Zuhörern wecken wollte, nahm er sich selbst. So überließ er sich oft ungezwungen dem Lauf seiner Gedanken, und nur wenn diese zuletzt sich zu weit von dem gegebenen Thema entfernt hatten, ließ er den Faden plötzlich mit einem „und so fortan“ oder „und so weiter“ fallen und kehrte mit dem gewöhnlichen „in Summa, meine Herren!“ schnell zu der eigentlichen Untersuchung zurück.

Was die Zuhörer besonders fesselte, auch die zum Selbstdenken weniger fähigen und aufgelegten Köpfe, war neben jener Freiheit seines Vortrags noch die belebte Stimmung desselben, die anmuthigen, interessanten, bisweilen selbst poetischen Wendungen, die er zu nehmen wußte, indem er aus der Fülle seiner Belesenheit Beispiele aller Art, aus Poeten, Reisebeschreibungen, Geschichtswerken zur Veranschaulichung der Gedanken herbeizog. Da bei dieser Art des Vortrags seine ganze Aufmerksamkeit bei der Sache sein mußte, so waren ihm Störungen sehr peinlich. Die geringste Kleinigkeit, welche außergewöhnlich war, wie z. B. die auffallende Tracht eines Studenten, konnte ihn zerstreuen. Jachmann erzählt von dieser Art einen charakteristischen und komischen Fall. Kant pflegte, um sich auch äußerlich zu sammeln, bei seinem Vortrage gewöhnlich einen der nächsten Zuhörer genau ins Auge zu fassen und gleichsam an diesen seine Demonstrationen zu richten. Eines Tages sieht er einen Zuhörer vor sich, dem zufällig ein Knopf fehlt; Kant bemerkt die augenscheinliche Lücke, unwillkürlich kehrt sein Blick immer wieder auf die Stelle zurück, wo er den Knopf vermißt, als ob er eine Zahnlücke vor sich hätte, und er ist während des ganzen Vortrags auffallend zerstreut.

Der engere Kreis seiner Vorlesungen umfaßte die Fächer, für welche Kant sich habilitirt hatte: Logik, Metaphysik, Mathematik, Physik, der weitere: physische Geographie, Anthropologie, Naturrecht, und Moralphilosophie. Die Lehrbücher, nach welchen er las, waren in der Logik der Leitfaden von Baumeister, später der von Meier, in der Metaphysik zuerst Baumeister, dann Baumgarten, in der Mathematik und Physik die von Wolf und Eberhard.[1]

Im Sommer 1757, vielleicht schon ein Jahr früher, eröffnete er seine Vorträge über physische Geographie; seit 1760 dehnte er seinen Cyklus allmählich aus, um belehrend und anregend auf weitere Kreise theils der akademischen Fachstudien, theils der wissenschaftlichen Bildung überhaupt einzuwirken. Nachdem er in den Jahren 1763 und 1764 seine Abhandlung über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes und seine Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen geschrieben hatte, habe er auch über diese Gegenstände Specialvorträge gehalten[2], wovon sich aber nichts in den Vorlesungsverzeichnissen findet.

Er las täglich zwei Stunden, die fest bestimmt waren, wie überhaupt seine ganze Eintheilung der Zeit. In früheren Jahren las er sogar vier bis fünf Stunden täglich. Viermal die Woche las er früh von 7—9, zweimal von 8—10, dazu kam Sonnabends von 7—8 das Repetitorium. Diese Stunden hielt er mit der größten Pünktlichkeit. Jachmann versichert, ihm sei in den neun Jahren, während deren er Kants Vorlesungen hörte, auch nicht *ein* Fall erinnerlich, daß jener eine Stunde hätte ausfallen lassen oder auch nur eine Viertelstunde versäumt hätte.[3]

---

[1] Borowski. S. 32 flgd. — [2] Ebendas. S. 39. — [3] Jachmann. Br. IV. S. 27.

Nach E. Arnoldt's actenmäßigen Feststellungen hat Kant während seiner 41jährigen Lehrthätigkeit die Vorlesung über *Logik* wenigstens 54mal gehalten, vierstündig an den vier Haupttagen (Montag, Dienstag, Donnerstag, Freitag), nach dem Sommer 1770 stets publice von 7—8; die höchste Zuhörerzahl hat 100 betragen (1780, 83, 84), die mindeste 40 (1796).

Er hat die Metaphysik 49mal angekündigt und wohl auch gelesen, vierstündig, seit 1772/73 immer publice. Die höchste Zuhörerzahl belief sich auf 80 (Winter 1782/83), die mindeste auf 40 (Winter 1789/90). — Vgl. E. Arnoldt: Zur Beurtheilung von Kants Kritik der reinen Vernunft und Kants Prolegomena. Anhang zu der Abhandlung: Die äußere Entstehung und die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft Nr. 4 und Nr. 5. II. Abtheilung. Möglichst vollständiges Verzeichniß aller von Kant gehaltenen oder auch nur an-

Es ist begreiflich, daß im Laufe der vierzig Jahre die Kraft des Vortrags allmählich erlosch, zumal derselbe niemals durch äußere Mittel begünstigt wurde. So lange die innere Lebendigkeit des Vortrags, der Name des Lehrers, die Neuheit der Sache auf die Zuhörer wirkten, wurden diese durch die schwache und leise Stimme Kants genöthigt, ihre Aufmerksamkeit um so lebhafter anzuspannen. Mit der Zeit mochte der Vortrag auch an jener innern Lebendigkeit einbüßen. In den ersten Jahren vermochte Kant sehr eindringlich auf die Zuhörer zu wirken und die empfänglichsten unter ihnen mit sich fortzureißen, besonders wenn er mit Hülfe seiner Lieblingsdichter, Haller und Pope, sich auch der Phantasie zugänglich machte. Es war ein solcher Vortrag, welcher einen der Zuhörer einst so mächtig ergriff, daß dieser den Inhalt desselben in einem Gedichte wiedergab, welches er am andern Morgen dem Lehrer selbst überreichte. Diesem gefiel das Gedicht so sehr, daß er es im Auditorium vorlas.

Dieser poetische Zuhörer war J. G. Herder, der in den Jahren 1762—1764 zu Königsberg studirte und Kants Vorlesungen hörte. Er besuchte die erste den 21. August 1762. Im Rückblick auf jene akademische Jugendzeit hat Herder in den Briefen zur Beförderung der Humanität (1792) seinen damaligen Lehrer mit lebhaften und warmen Farben geschildert. „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in seinen blühendsten Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude, die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen, Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Humen prüfte und die Naturgesetze Newtons, Keplers, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen Emil und seine Heloise, so wie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntniß der Natur und auf den moralischen Werth des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre und Erfahrung waren die Quellen,

---

gekündigten Vorlesungen nebst darauf bezügl. Notizen und Bemerkungen. Altpreuß. Monatsschr. Bd. XXX. Heft 7 und 8. S. 501—635.

aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Secte, kein Vorurtheil, kein Namensehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüthe fremd. Dieser Mann, den ich mit größter Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant: sein Bild steht angenehm vor mir."[1]

Dreißig Jahre später kam Fichte nach Königsberg, um den Philosopen kennen zu lernen. Nachdem er ihn gehört, schrieb er in sein Tagebuch: „Ich hospitirte bei Kant und fand auch da meine Erwartungen nicht befriedigt. Sein Vortrag ist schläfrig." Fichte kam mit einer überspannten Vorstellung von Kant nach Königsberg, welche der wirkliche Kant nicht erfüllte. Dies ist kein Tadel für letzteren, im Gegentheil. Dabei kann Fichtes Urtheil in seiner Weise eben so richtig sein als das Herders: der von Herder beschriebene Vortrag war ein Menschenalter jünger, als jener, den Fichte gehört.[2]

Die zahlreichste Zuhörerschaft fanden seine Vorlesungen über Anthropologie und physische Geographie, die auf den großen Kreis der Gebildeten berechnet waren. Hier wollte Kant im Geiste einer wissenschaftlichen Aufklärung nützliche Kenntnisse verbreiten, brauchbares und interessantes Wissen, Welt- und Menschenkenntniß, die er sich selbst in erstaunlichem Maße angeeignet hatte. Die fortgesetzte Beschäftigung mit der Länder- und Völkerkunde gehörte zu seinen wissenschaftlichen Erholungen. Von allen Seiten her war sein Nachdenken demselben Gegenstande gewidmet, in welchem, wie in ihrem Mittelpunkte, alle seine Untersuchungen zusammentrafen: dieser Gegenstand war die menschliche Natur. Um sie als solche zu erkennen, wie sie aller Erfahrung vorausgeht, diese erzeugt und unabhängig davon in ihrer Ursprünglichkeit besteht: dazu gehört jene speculative Geisteskraft, welche die Werke der kritischen Philosophie hervorgebracht hat. Um sie kennen zu lernen, wie sie als Gegenstand der Erfahrung sich darstellt und unter den

---

[1] Herders Werke, Philosophie und Geschichte. Bd. XIV. Br. 49. Schubert: Kants Biogr. S. 41. Vgl. R. Haym: Herder u. s. f. Bd. II. S. 651 flgd. Kant hat jenes Herder'sche Gedicht aufbewahrt, wie aus einem sehr bemerkenswerthen Briefe an Herder in Riga (vom 9. Mai 1767) erhellt. Altpreuß. Monatsschr. Bd. XXVIII. (1891): Victor Diederichs. Zu Herders Briefwechsel. I. Kants Brief an Herder. — [2] Vgl. Bd. VI. dieses Werks (2. Aufl.). Buch II. Cap. II. S. 261.

gegebenen Weltverhältnissen erscheint: dazu gehört eine gründliche und ausgebreitete Weltkenntniß.[1]

Aus eigener Anschauung vermochte Kant, der keine Reisen machte, diese Kenntniß der menschlichen Dinge nicht zu schöpfen. So ersetzte er das Reisen durch Reisebeschreibungen, die er mit dem größten Vergnügen und Eifer las. Neben einem sehr guten Gedächtniß besaß er eine rege und sehr lebendige Vorstellungskraft, welche den Schilderungen der Dinge bis in die Einzelheiten hinein folgen und sich die-

[1] An der Hand der Facultäts- und Senatsacten hat Emil Arnoldt den Gang der Vorlesungen Kants über physische Geographie und Anthropologie genau festgestellt und die darüber in B. Erdmanns „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie" befindlichen falschen Angaben widerlegt. Das summarische Ergebniß seiner Untersuchungen ist folgendes:

Während der 82 Semester seiner Lehrthätigkeit hat Kant die physische Geographie 47 mal angekündigt und wohl auch gelesen, nachweislich 29 male vierstündig, stets im Sommer, einigemal auch im Winter, das erstemal wahrscheinlich schon in seinem dritten Semester (Sommer 1756). Im Winter 1772/73 hat er diese Vorlesung im Hause des Herzogs Friedrich von Holstein-Beck vor einem gemischten Zuhörerkreise gehalten. Die höchste Zahl der studirenden Zuhörer hat 69 betragen (Sommer 1783), die niedrigste 23 (Sommer 1796), die mittlere Zahl zwischen 30 und 50.

Die Vorlesung über Anthropologie, welche keineswegs ursprünglich mit der über physische Geographie verbunden war und sich als selbständige Vorlesung erst von jener abgetrennt hat, vielmehr weit später in den Kreis seiner Vorlesungen eingetreten ist, hat Kant im Laufe von 47 Semestern (Winter 1772/73—1795/96) 24 mal angekündigt und wahrscheinlich auch gelesen, nachweislich 19 mal vierstündig, stets im Winter, das erstemal im Winter 1772/73, das zweitemal im nächstfolgenden Wintersemester, wie in einem undatirten Briefe an M. Herz zu lesen steht, (daher der Brief wahrscheinlich Ende 1773 oder Anfang 1774 geschrieben ist). Die höchste Zahl der studirenden Zuhörer war 70 (Winter 1791/92), die niedrigste 28 (Winter 1775/76).

Die Vorlesungen über Naturrecht hat Kant zehnmal angekündigt und neunmal gehalten, in den Sommersemestern 1767, 1769, 1775, 1776, 1780, 1782, 1784, 1786, 1788 und im Winter 1772/73. Die für den Sommer 1776 angekündigte Vorlesung ist nicht zu Stande gekommen «ob defectum auditorum».

Vgl. Emil Arnoldt. Zur Beurtheilung von Kants Kritik der reinen Vernunft und Kants Prolegomena. Anhang zur Abhandlung: Die äußere Entstehung und Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft. Nr. 2. Kants Vorlesungen über Anthropologie. Altpreuß. Monatsschr. Bd. XXVII. Heft 1 und 2. (1890). S. 91—119.

Derselbe. Anhang. Nr. 3. Kants Vorlesungen über physische Geographie und ihr Verhältniß zu seinen anthropologischen Vorlesungen. Ebendaselbst. Bd. XXVII. Heft 3 und 4. (1890.) S. 228—314.

selben so deutlich einprägen und festhalten konnte, daß die Sachen selbst, als ob sie gegenwärtig wären, vor ihm standen. Man hätte ihn bisweilen für einen Touristen halten können, so genau und lebhaft wußte er von den Eigenthümlichkeiten fremder Gegenden, Städte u. s. f. zu erzählen. Einst schilderte er die Westminsterbrücke zu London, ihre Gestalt, Dimensionen, Maßbestimmungen u. s. f. so deutlich und eingehend, daß ein Engländer, der es hörte, Kant für einen Architekten hielt, der einige Jahre in London gelebt haben müsse. In ähnlicher Weise sprach er ein anderes mal von Italien, als ob er das Land aus eigener dauernder Anschauung kennen gelernt.

Man kann daraus schließen, wie anziehend und lehrreich seine Vorträge über physische Geographie sein mußten, da sie von diesem seltenen Vermögen einer unterrichteten, bis in das Einzelne hinein schildernden Einbildungskraft belebt waren. Nicht bloß Studirende, sondern auch gebildete Männer reiferen Alters aus den verschiedensten Ständen besuchten in Menge diese Vorträge. Ihr Ruf war so ausgebreitet, daß man selbst in der Ferne sich nachgeschriebene Hefte derselben zu verschaffen suchte. Zu diesen entfernten Zuhörern Kants gehörte der preußische Minister von Zedlitz, welcher im Geiste Friedrichs die Aufklärung beförderte und besonders der kantischen Philosophie günstig war. Ein Jahr, nachdem Kant sein ordentliches Lehramt angetreten, war Zedlitz an die Spitze des geistlichen Departements gestellt und ihm die Oberaufsicht anvertraut worden über das gesammte preußische Unterrichtswesen. Es sollte den Meinungen, insbesondere den gelehrten, der freieste Spielraum gewährt sein, dabei aber dem Uebelstande vorgebeugt werden, daß veraltete und unbrauchbar gewordene Theorien und Lehrbücher den akademischen Unterricht verkümmerten. In diesem Sinne schrieb der Minister im December 1775 an die Universität Königsberg; den Professoren wurde untersagt, nach veralteten Lehrbüchern zu lesen. Der Unterricht sollte philosophisch sein, die crusianische Philosophie nicht mehr vorgetragen werden. Unter den rühmlichen Ausnahmen war mit Reusch besonders Kant namhaft gemacht und den übrigen Lehrern der Universität zum Vorbilde aufgestellt worden. Den verstockten Crusianern, wie Weymann und Wlochatius, wurde gerathen, über andere Objecte zu lesen. Das wohlmeinende Rescript ist allerdings etwas commandoartig, wie es die Aufklärung des Zeitalters mit sich brachte; man befiehlt den Professoren, daß sie aufhören sollen, beschränkt zu sein.

Von Kant persönlich hatte Zedlitz die höchste Meinung und suchte selbst bei ihm Belehrung. So schrieb er dem Philosophen den 21. Februar 1778: „Ich höre jetzt ein Collegium über die physische Geographie bei Ihnen, mein lieber Herr Professor Kant, und das Wenigste, was ich thun kann, ist wohl, daß ich Ihnen meinen Dank dafür abstatte. So wunderbar Ihnen dieses bei einer Entfernung von etlichen achtzig Meilen vorkommen wird, so muß ich auch wirklich gestehen, daß ich in dem Fall eines Studenten bin, der entweder sehr weit vom Katheder sitzt oder die Aussprache des Professors noch nicht gewohnt ist, denn das Manuscript, das ich jetzt lese, ist etwas undeutlich und manchmal auch unrichtig geschrieben. Indeß wächst durch das, was ich entziffere, der heißeste Wunsch, auch das Uebrige zu wissen." Kant ließ die Abschrift anfertigen und beauftragte Kraus, einen besonders geschätzten Zuhörer, der gerade nach Berlin reiste, dieselbe dem Minister zu überbringen.[1]

Seit dem 21. Juni 1777 war durch den Tod G. Fr. Meiers, eines der angesehensten Wolfianer, der philosophische Lehrstuhl in Halle erledigt. Zedlitz wünschte auf das Lebhafteste die Wiederbesetzung dieser ersten philosophischen Professur Preußens durch Kant. Er trug sie ihm zweimal an, schilderte ihm alle Vortheile einer Uebersiedelung nach Halle und schloß seine wiederholte Aufforderung mit den Worten: „Gewähren Sie mir meine dringende Bitte. Sie können mich dadurch über allen Ausdruck verbinden."[2]

Indessen vermochte selbst diese Zurede nichts. Weder das bessere Klima noch die verdoppelte Besoldung mit der Aussicht auf einen ungleich größeren Wirkungskreis, noch weniger der Titel, welchen der Minister für ihn bereit hatte, konnten den Philosophen bewegen, Königsberg zu verlassen. Es war nicht bloß die Liebe zur Vaterstadt, die ihn festhielt. Als er die zweite Zuschrift des Ministers erhielt, hatte er sich eben in einem Briefe an Herz über die Gründe seiner Ablehnung vertraulich ausgesprochen. Diese Erklärung ist so charakteristisch für seine Sinnesart, daß ich sie wörtlich anführe: „Gewinn und Aufsehen auf einer großen Bühne haben, wie Sie wissen, wenig Antrieb für mich. Eine friedliche und gerade meinem Bedürfniß angemessene Situation, abwechselnd mit Arbeit, Speculation und Umgang

[1] Briefe Kants an M. Herz vom 20. October und 15. December 1778. Schubert: Kants Briefe u. s. f. S. 46 u. 48. — [2] Das zweite Schreiben des Ministers ist vom 28. Mai 1778. (Schubert: Kants Biographie. S. 63 u. 64.)

besetzt, wo mein sehr leicht afficirtes, aber sonst sorgenfreies Gemüth und mein noch mehr launischer, doch niemals kranker Körper ohne Anstrengung in Beschäftigung erhalten werden, ist alles, was ich gewünscht und erhalten habe. Alle Veränderung macht mich bange, ob sie gleich den größten Anschein zur Verbesserung meines Zustandes giebt, und ich glaube, auf diesen Instinct meiner Natur Acht haben zu müssen, wenn ich anders den Faden, den mir die Parzen sehr dünne und zart spinnen, noch etwas in die Länge ziehen will." Mitten in diesem Briefe unterbricht ihn das Schreiben des Ministers mit dem wiederholten Antrage der halleschen Professur. Er erzählt es dem Freunde und fügt hinzu: „Gleichwohl muß ich sie aus den schon angeführten unüberwindlichen Ursachen abermals verbitten.[1]

Zu diesen unüberwindlichen Ursachen gehörte, wie wir alsbald sehen werden, das Gewicht einer Arbeit, welche ihn damals ganz erfüllte und jeden Gedanken an eine äußere Veränderung verscheuchen mußte.

Viertes Capitel.

Ausarbeitung und Erscheinung der Hauptwerke. Der gefeierte Lehrer.

I. Die epochemachenden Werke.

1. Die Kritik der reinen Vernunft.

Die Inauguralschrift vom Jahre 1770 enthielt in ihrem Thema die Aufgaben, in ihren Ausführungen eines der Fundamente der kritischen Philosophie und zwar das erste: die Begründung der sinnlichen Erkenntniß durch die neue Lehre von Raum und Zeit. Was die Fragen nach der Form und den Principien der intelligibeln Welt betraf, so mußte diese Untersuchung weit umfassender und tiefer geführt werden, als dort geschehen war. Denn es handelte sich hier nicht bloß um die begriffliche Erkenntniß der Dinge im Unterschiede von der anschaulichen (mathematischen), sondern auch um die Principien des sittlichen und ästhetischen Verhaltens, also um eine neue Grundlage sowohl der Metaphysik im engeren Sinn als auch der Moral und Geschmackslehre: um eine solche Grundlage, welche mit der schon festgestellten Lehre

[1] Schubert: Kants Briefe u. s. f. S. 41–43.

von Raum und Zeit übereinstimmte. Wir haben es jetzt nicht mit dem Inhalt und Zusammenhang dieser Probleme zu thun, sondern verfolgen den biographischen Faden der Entstehung und Ausbildung derjenigen Werke, durch welche Kant seine Epoche gemacht hat.

Langsam und sicher, wie es die Schwierigkeit der Sache und die Gründlichkeit des Philosophen forderte, reifte allmählich die gewaltige Geistesarbeit. So ausgedehnt und ungebahnt war das Feld der Untersuchung, daß sich im Fortgange der letzteren das Ziel zu entfernen schien, und Kant mehr als einmal sich dem Abschluß weit näher glaubte, als er war. Seine Briefe an Marcus Herz aus den Jahren 1770—81 sind die einzigen Nachrichten, die uns einen Einblick in die Werkstätte des Philosophen und einigen Aufschluß über den Plan der Arbeit und die Ursachen der Verzögerung gewähren.[1] Unter den letzteren fehlt es auch nicht an Hemmungen körperlicher Art, wie sie Kants schwache Gesundheit und zunehmendes Alter mit sich brachte. „Ich bin gesund", schreibt er, „nachdem ich mich schon viele Jahre gewöhnt habe, ein sehr eingeschränktes Wohlbefinden, wobei der größte Theil der Menschen sehr klagen würde, schon für Gesundheit zu halten und mich, so viel sich thun läßt, aufzumuntern, zu schonen und zu erholen."[2]

Wir sehen aus einem der ersten Briefe, wie Kant seine neue Aufgabe gleich an die Dissertation anknüpft: „Ich habe den Plan zu einer vollständigeren Ausführung in den Kopf bekommen". Auch die Bezeichnung des Themas erinnert an die Inauguralschrift: „Ich bin daher jetzt damit beschäftigt, ein Werk, welches unter dem Titel: Die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft das Verhältniß der für die Sinnenwelt bestimmten Grundbegriffe und Gesetze zusammt dem Entwurf dessen, was die Natur der Geschmackslehre, Metaphysik und Moral ausmacht, enthalten soll, etwas ausführlicher auszuarbeiten". Denn es sei von der größten Bedeutung nicht bloß für die Weltweisheit, sondern sogar

[1] M. Herz (1749—1803) hatte den 20. August 1770 dem Philosophen bei der Vertheidigung der Inauguraldissertation respondirt und war in den nächstfolgenden Tagen nach Berlin gereist, wo er mit Mendelssohn bald in täglichen Verkehr trat (Mendelssohn an Kant den 23. December 1770). Er gewann als Arzt und Philosoph eine angesehene Stellung, und nach seiner Heirath (1779) mit der durch Schönheit und Geist ausgezeichneten Tochter eines portugiesisch-jüdischen Arztes wurde sein Haus durch Henriette Herz einer der gesuchtesten Mittelpunkte des schöngeistigen Berlins. — [2] Br. an M. Herz vom 28. Aug. 1778. Schubert. S. 45.

für die wichtigsten Zwecke der Menschheit überhaupt, daß man zwischen dem, was zur Natur unserer Erkenntnißvermögen, und dem, was zur Natur der Gegenstände gehört, wohl zu unterscheiden wisse und genau erkenne, „was auf subjectivischen Principien der menschlichen Seelenkräfte nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes beruht".[1] Die verschiedenen fundamentalen Aufgaben der kritischen Philosophie sind hier noch in dem Plan eines Werkes beisammen, welches von den Grenzen der Vernunft und Sinnlichkeit handeln und unter diesem Titel alles befassen soll, was später im Laufe von zwanzig Jahren in den drei Kritiken der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft gesondert hervortrat.

Von diesen Aufgaben rückt eine sogleich in den Vordergrund: die theoretische Frage, das metaphysische Problem, welches die Erkenntniß der Dinge, den Grund der Uebereinstimmung zwischen unseren Vorstellungen und den Objecten, zwischen Begriff und Gegenstand betrifft. Eben diesen Punkt bezeichnet der Philosoph in einer sehr merkwürdigen Briefstelle als den eigentlichen Kern seiner Untersuchung. „Indem ich den theoretischen Theil in seinem ganzen Umfange und mit den wechselseitigen Beziehungen aller Theile durchdachte, so bemerkte ich: daß mir noch etwas Wesentliches mangele, welches ich bei meinen langen metaphysischen Untersuchungen, so wie Andere, aus der Acht gelassen hatte, und welches in der That den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht. Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?"

Wären unsere Begriffe entweder die Ursachen oder die Wirkungen der Objecte, so ließe sich die Uebereinstimmung beider auf natürlichem Wege erklären. Sie sind keines von beiden. Die übernatürliche Erklärung aber führt zur Annahme etwa einer göttlichen Erleuchtung (Plato, Malebranche) oder einer vorherbestimmten Harmonie (Leibniz) und nimmt in beiden Fällen ihre Zuflucht zur Wirksamkeit Gottes. — „Allein der Deus ex Machina ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse das Ungereimteste, was man nur wählen kann und hat außer dem betrüglichen Cirkel in der Schlußreihe unserer Erkenntnisse noch das Nachtheilige, daß er in der Grille dem andächtigen oder grüblerischen Hirngespinst Vorschub giebt."

---

[1] Br. an M. Herz v. 7. Juni 1771. Schubert. S. 33 u. 34.

Die Untersuchung richtet sich demnach auf „die Quellen der intellectualen Erkenntniß", ohne welche die Natur und Grenzen der Metaphysik nicht zu bestimmen sind. „Ich bin jetzt im Stande, eine Kritik der reinen Vernunft, welche die Natur der theoretischen sowohl als praktischen Erkenntniß, sofern sie bloß intellectual ist, enthält, vorzulegen, wovon ich den ersten Theil, der die Quellen der Metaphysik, ihre Methode und Grenzen enthält, zuerst und darauf die reinen Principien der Sittlichkeit ausarbeiten und, was den erstern betrifft, binnen etwa drei Monaten herausgeben werde." So schreibt Kant den 21. Februar 1772.[1]

Was der Philosoph hier als den ersten Theil der Kritik der reinen Vernunft bezeichnet, sollte später den Inhalt der ganzen ausmachen. Aber aus den drei Monaten werden neun Jahre. Und es vergehen mehr als vier, bevor wir aus der Werkstätte des tief in seine Probleme versunkenen Denkers wieder einmal Nachricht über den Stand der Arbeit erhalten. Das künftige Lehrgebäude der Vernunftkritik erscheint in bestimmteren Umrissen; wir hören, daß zu seiner Ausführung „eine Kritik, eine Disciplin, ein Kanon und eine Architektonik der reinen Vernunft" erforderlich sind: „eine förmliche Wissenschaft, zu der man von denjenigen, die schon vorhanden sind, nichts brauchen kann, und die zu ihrer Grundlegung sogar ganz eigener technischer Ausdrücke bedarf". Das Werk, wie wir es kennen, theilt sich in „Elementar- und Methodenlehre". Was Kant hier „Kritik" nennt, ist das Thema der ersten; was er als „Disciplin, Kanon und Architektonik" bezeichnet, sind die Themata der zweiten.

Er hofft im Sommer 1777 diese Arbeit vollenden zu können, doch will er wegen seiner stets unterbrochenen Gesundheit keine Erwartungen erregen; er fürchtet, wie es scheint, daß er nicht fertig wird. Und doch kann er im Rückblick auf die letzten sechs Jahre sagen, daß ihn diese Arbeit unaufhörlich beschäftigt habe. „Ich empfange von allen Seiten Vorwürfe wegen der Unthätigkeit, darin ich seit langer Zeit zu sein scheine, und bin doch wirklich niemals systematischer und anhaltender beschäftigt gewesen, als seit den Jahren, da Sie mich nicht gesehen haben."[2]

---

[1] Ebendas. S. 25—28. — [2] Brief an M. Herz vom 24. November 1776. Der Brief enthält einen Ausspruch Kants, den ich meinen Lesern nicht vorenthalten möchte. Herz, ein begeisterter Verehrer Lessings, hatte in seinem Versuch über den Geschmack (1776) Kant mit diesem verglichen. Der Philosoph erwiederte: „Der mir, in Parallele mit Lessing, ertheilte Lobspruch beunruhigt mich. Denn

Ueber das System der neuen Philosophie, die Idee des Ganzen, ist der Philosoph mit sich im Reinen. Aber vor allen systematischen Ausführungen muß die Grundlage fertig gestellt sein: die Vernunftkritik, welche, weil ihre Untersuchungen völlig neu sind, die angestrengteste Deutlichkeit fordert und eben dadurch ihren Fortgang erschwert.

„Seit der Zeit, daß wir von einander getrennt sind, haben meine, ehedem stückweise auf allerlei Gegenstände der Philosophie verwandte Untersuchungen systematische Gestalt gewonnen und mich allmählich zur Idee des Ganzen geführt, welche allererst das Urtheil über den Werth und den wechselseitigen Einfluß der Theile möglich macht. Allen Anfertigungen dieser Arbeiten liegt indessen das, was ich die Kritik der reinen Vernunft nenne, als ein Stein im Wege, mit dessen Wegschaffung ich jetzt allein beschäftigt bin, und diesen Winter damit völlig fertig zu werden hoffe. Was mich aufhält, ist nichts weiter als die Bemühung, allem darin Vorkommenden völlige Deutlichkeit zu geben, weil ich finde, daß, was man sich selbst geläufig gemacht hat und zur größten Klarheit gebracht zu haben glaubt, doch selbst von Kennern mißverstanden werde, wenn es von ihrer gewohnten Denkungsart gänzlich abgeht."[1]

Kants Hoffnung schlug auch diesmal fehl; die Arbeit kam im Winter 1777/78 nicht zu Stande. „Sie rückt indessen weiter vor", schreibt er im nächsten Briefe, „und wird hoffentlich diesen Sommer fertig werden." Da der undatirte Brief nach dem 28. Mai 1778 geschrieben sein muß, so ist die Frist, binnen welcher „das versprochene Werkchen" veröffentlicht werden soll, auf wenige Monate berechnet. „Die Ursachen der Verzögerung einer Schrift, die an Bogenzahl nicht viel austragen wird, werden Sie dereinst aus der Natur der Sache und des Vorhabens selbst, wie ich hoffe, als gegründet gelten lassen."[2]

Der Sommer 1778 vergeht, ohne daß sich Hoffnung und Versprechen unseres Philosophen erfüllen. Seine Vorlesungen über Meta-

in der That, ich besitze noch kein Verdienst, was desselben würdig wäre, und es ist, als ob ich den Spötter zur Seite sähe, mir solche Ansprüche beizumessen und daraus Gelegenheit zum boshaften Tadel zu ziehen." Schubert. S. 35—37.

[1] Brief an M. Herz vom 20. August 1777. (In dieser Zeit machte Kant die persönliche Bekanntschaft Mendelssohns, welcher ihn in Königsberg besuchte, den 18. August in seinen Vorlesungen hospitirte und den 20. abreiste.) Schubert. S. 37—41. — [2] Der Brief ist an dem Tage geschrieben, wo Kant das vom 28. Mai datirte Schreiben des Ministers von Zedlitz erhält. Vgl. voriges Cap. S. 69 u. 70. Schubert. S. 42 u. 43.

physik haben seit den letzten Jahren eine neue, von seinen vormaligen und den gemein angenommenen Begriffen sehr abweichende Gestalt gewonnen. Kant stellt dem berliner Schüler und Freunde, der seine Ideen bearbeitet und eine Nachschrift jener Vorträge wünscht, ein „Handbuch der Metaphysik" in Aussicht, woran er noch unermüdet arbeite und das er bald zu vollenden hoffe.[1] Von der Vernunftkritik ist in diesem Briefe, wie in den drei nächsten (20. October 1778 bis 9. Februar 1779) nicht weiter die Rede. Nur aus einem Briefe an Engel, den Herausgeber des „Philosophen für die Welt", erfahren wir, daß Kant gegen Ende des Jahres 1779 den Abschluß des Werkes zu erreichen hofft; vorher könne er den gewünschten Beitrag nicht liefern: „Ich darf eine Arbeit nicht unterbrechen, die mich so lange an der Ausfertigung aller anderen Producte des Nachdenkens gehindert hat".[2]

Noch war es zu früh. Erst im Laufe des folgenden Jahres wurde das Werk druckfertig. Der nächste Brief an M. Herz vom 1. Mai 1781 beginnt mit den Worten: „Diese Ostermesse wird ein Buch von mir unter dem Titel Kritik der reinen Vernunft herauskommen. Es wird für Hartknochs Verlag bei Grunert in Halle gedruckt." „Dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannichfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfingen, die wir zusammen unter der Benennung des mundi sensibilis und intelligibilis abdisputirten, und es ist mir eine wichtige Angelegenheit, demselben einsehenden Manne, der es für würdig fand, meine Ideen zu bearbeiten, und so scharfsinnig war, darin am tiefsten hineinzudringen, diese ganze Summe meiner Bemühungen zur Beurtheilung zu übergeben."[3]

Was vor drei Jahren ein „Werkchen" hieß, „welches an Bogenzahl nicht viel austragen werde", ist ein sehr corpulentes Werk geworden, dessen Bogenzahl zwei Alphabete übersteigt.[4] Die beständige Rücksicht auf die einleuchtende Klarheit seiner Untersuchungen und das Verständniß der Leser mußte den Philosophen bewegen, die größte Deutlichkeit der Darstellung anzustreben und zugleich mit weiser Maßhaltung so

---

[1] Br. an M. Herz vom 28. Aug. 1778. Herz hielt seit 1777 philosophische Vorlesungen vor einer gemischten Zuhörerschaft in Berlin. — [2] Br. an Prof. J. Engel in Berlin v. 4. Juli 1779. (Schubert. S. 76—77.) — [3] Ebendas. S. 49. — [4] Der bloße Text der Vernunftkritik beträgt in der ersten Ausgabe 856 Seiten, also 53½ Bogen.

einzurichten, daß nicht durch eine zu breite Ausführung der Theile die Ueberschauung des Ganzen gehindert werde. Das Maß der Kürze ist nicht bloß die Bogenzahl des Autors, sondern auch die Zeit des Lesers; daher ist jede Kürze verfehlt, welche die Deutlichkeit verkürzt, wie jede Deutlichkeit, welche den Eindruck und die Vorstellung des Ganzen verdunkelt. Es giebt Bücher, welche nach des Abbé Terrasson treffendem Wort viel kürzer sein würden, wenn sie nicht so kurz wären, und andere, wie Kant hinzufügt, welche viel deutlicher geworden wären, wenn sie nicht so gar deutlich hätten werden sollen. Weder nach der einen noch nach der andern Seite zu fehlen, sondern die echte Kürze mit der echten Deutlichkeit zu vereinigen, war das Ziel, welches Kant, wie er es in der Vorrede ausspricht, erreichen wollte. Nachdem die Schwierigkeiten der Untersuchung überwunden waren, kamen die der Darstellung und verzögerten das letzte Stadium der Arbeit, welche der Philosoph mit dem Gefühle beschloß, daß er dem Werke die erstrebte Deutlichkeit und Popularität nicht zu geben vermocht habe, sei es, weil die Sache zu schwierig, oder er selbst zur Lösung dieser Aufgabe nicht Künstler genug war.

Man muß sich nicht vorstellen, daß Kant mehr als zehn Jahre gebraucht, um die Kritik der reinen Vernunft in der Gestalt, wie sie uns vorliegt, niederzuschreiben. Vielmehr ist diese Composition das Werk letzter im Abschreiben noch feilenden und ausführenden Hand: die für den Druck bestimmte Reinschrift, welche binnen vier bis fünf Monaten zu Stande kam. So nämlich verstehen wir Kants eigene Angabe in einem Briefe an Mendelssohn, den die Vernunftkritik nicht fesseln konnte, sondern wegen ihrer Dunkelheit abstieß. Der Philosoph nahm die Schuld auf sich und schrieb sie den Mängeln seiner Darstellung zu: „Es dauert mich sehr, befremdet mich aber auch nicht, denn das Product des Nachdenkens von einem Zeitraum von wenigstens zwölf Jahren hatte ich innerhalb etwa 4—5 Monaten, gleichsam im Fluge, zwar mit der größten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiß auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zu Stande gebracht, eine Entschließung, die mir auch jetzt noch nicht leid thut, weil ohne dies und bei längerem Aufschube, um Popularität hinein zu bringen, das Werk vermuthlich ganz unterblieben wäre, da doch dem letzteren Fehler nach und nach abgeholfen werden kann, wenn nur das Product seiner rohen Bearbeitung nach erst da ist." „Es sind wenige so glücklich, für sich und zugleich in der

Stelle anderer denken und die ihnen allen angemessene Manier im Vortrage treffen zu können. Es ist nur ein Mendelssohn."[1]

Die letzte, das Werk fertig stellende Arbeit fällt in die mittleren Monate des Jahres 1780. Aus J. G. Hamanns Briefen an Hartknoch und Herder geht hervor, daß schon in den ersten Tagen des October Hartknoch in Riga dem Philosophen angeboten hatte, sein Werk zu verlegen, und daß im December wohl der Druck bereits im Gange war.[2] Er schritt langsam vorwärts. Den 6. April 1781 hatte Hamann die ersten dreißig Bogen erhalten, welche er am nächsten Tage in einem Zuge las; es dauerte bis zum 6. Mai, bevor er die folgenden achtzehn erhielt. „Ein so corpulentes Buch", schrieb er den 10. Mai an Herder, „ist weder des Autors Statur noch dem Begriffe der reinen Vernunft angemessen, die er der faulen = meiner entgegensetzt." „Er verdient immer den Titel eines preußischen Hume."

Sechs Wochen später beklagt sich Hamann, daß er und Kant selbst den Rest (Anfang und Ende) des Werks noch immer nicht haben.[3]

[1] Br. an M. Mendelssohn vom 18. August 1783. (Schubert. S. 13 flgd.) — Nach E. Arnoldt habe Kant „bloß den Plan des Werks mit vielen im Gedankengange zusammenhängenden, aber im Wortlaut abgerissenen Notizen" vor sich gehabt, als er sich anschickte, das Ganze „vorzutragen", d. h. niederzuschreiben und in druckfertige Verfassung zu bringen, was im Frühjahr und Sommer (vom April oder Mai bis August oder September) des Jahres 1779 geschehen sei. Der Fortgang der Ausbildung habe in einer zunehmenden Differenzierung bestanden. Das Werk von den „Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft" sollte die Grundlagen der gesammten kritischen Philosophie befassen und theilte sich zunächst in einen theoretischen und praktischen Theil (1771), der theoretische Theil scheidet sich vom praktischen ab und erscheint nun als „Kritik der reinen Vernunft" (1772/73), in diese Zeit fällt eine der schwierigsten Untersuchungen und Feststellungen, nämlich „die objective Deduction der Kategorien", dieser Grundbestandtheil der transscendentalen Logik; die letztere scheidet sich in die Analytik und Dialektik (1776); die Probleme der Dialektik rücken in den Vordergrund (1777), die Lectüre der philosophischen Versuche von Tetens hemmen den Fortgang des Werks (1777/78); die Vorarbeiten sind ausgeführt, nunmehr handelt es sich um die Art des „Vortrags" (1778/79 Anfang), der erste Entwurf wird niedergeschrieben (1779), die Ueberarbeitung erfolgt (1779/80), Hartknoch übernimmt den Verlag (November 1780). (Altpr. Monatsschr. XXVI. Heft 1 und 2. S. 59—147.)

[2] Hamann an J. F. Hartknoch v. 6. Oct. 1780. (Hamanns Schriften, herausg. v. Fr. Roth. Th. VI. S. 160 flgd.) H. an Herder den 18. December 1780 (S. 171). — [3] H. an Hartknoch den 8. April 1781 (S. 178). H. an Herder d. 10. Mai 1781 (S. 185 flgd.). H. an Hartknoch den 31. Mai 1781 (S. 189). H. an Hartknoch den 19. Juni 1781 (S. 197).

Aus der Hand des Philosophen empfing er das ihm gewidmete Exemplar erst in den letzten Tagen des Juli.[1] Indessen muß Hamann den Text schon mehrere Wochen früher vollständig gelesen haben, wie aus seiner Anzeige erhellt, die er den 1. Juli schrieb und für die königsberger Zeitung bestimmt hatte, aber nicht drucken ließ. Kant hatte in seiner Vorrede jenes Wort des Abbé Terrasson citirt und ergänzt. Dasselbe thut Hamann am Schluß seiner Anzeige. „Das Glück eines Schriftstellers besteht darin, von einigen gelobt und allen bekannt — Recensent setzt noch als das Maximum echter Autorschaft und Kritik hinzu — von blutwenigen gefaßt zu werden.“[2]

Kant war sich dieses Schicksals wohl bewußt. In der Zueignung des Werks an den Staatsminister von Zedlitz findet sich eine Stelle, welche in den späteren Ausgaben wegblieb: „Wen das speculative Leben vergnügt, dem ist unter mäßigen Wünschen der Beifall eines aufgeklärten, gültigen Richters eine kräftige Aufmunterung zu Bemühungen, deren Nutzen groß, obzwar entfernt ist und daher von gemeinen Augen gänzlich verkannt wird“. Die Widmung ist den 29. März 1781 unterzeichnet, die undatirte Vorrede wohl gleichzeitig verfaßt. Damals war von dem Text erst die größere Hälfte gedruckt; wir dürfen daher das Datum der Widmung nicht für den Geburtstag des Werks ansehen, welches erst einige Monate später vor die Augen der Welt trat.

Die Erscheinung desselben macht in der Geschichte der Philosophie die kritische Epoche: es ist eines der schwierigsten und, was noch seltner ist, eines der reifsten und durchdachtesten Werke, die jemals erschienen sind. Aber in demselben Augenblicke, wo sich in diesem Werke die Philosophie vollkommen verjüngt und in ein neues Zeitalter eintritt, steht der Autor, ein siebenundfünfzigjähriger Mann, schon vor der Schwelle des Greisenalters. Unkräftigen Körpers von Natur und von leicht störbarer Gesundheit, braucht er jetzt die ganze Willensstärke seines Geistes und zugleich die ganze ihm noch übrige Zeit, um das spätgeborene Kind zu erziehen. Die neuen Grundlagen sind gegeben. Ein neues Lehrgebäude soll darauf errichtet werden. In dieser Aufgabe concentrirt Kant seine Kräfte, er wird noch sparsamer mit der Zeit, denn schon ist er in vorgerückten Jahren und hat noch so viel zu thun vor sich: Aufgaben, welche keiner lösen kann als er selbst; er wird seltener in

[1] Hamann an Herder d. 5. Aug. 1781 (S. 201). — [2] Recension der Kr. d. r. V. (Hamanns Schriften. IV. S. 45—54. Vgl. Br. an Herder. S. 201 flgd.)

der Gesellschaft, saumseliger im Briefschreiben, oft vergehen Jahre, ehe er antwortet, einen Theil seiner Zeit schuldet er seinem Lehramt, die Muße gehört der Ausbildung seiner neuen Lehre.

2. Die Prolegomena und die späteren Ausgaben der Vernunftkritik.

Mit jener wünschenswerthen Kürze, die der Deutlichkeit der Sache keinen Eintrag thut und dem Leser keinen unnützen Zeitaufwand kostet, können schwierige Gegenstände erst behandelt werden, nachdem sie mit eingehender Ausführlichkeit dargestellt worden sind. Auf dem Wege einer solchen Auseinandersetzung, welche um der Deutlichkeit willen sich in die Länge dehnt, erfährt man alle die Hindernisse, welche der Kürze im Wege stehen. Man muß sie erlebt haben, um sie überwinden zu können. Daher erst das Volumen, dann das Compendium! Gleich nach Veröffentlichung seines Hauptwerks fühlte Kant das Bedürfniß und die Kraft, ein Compendium zu schreiben, welches durch Kürze, durch intensive Erhellung der Hauptpunkte das Verständniß der Sache erleichtern und die Kritik populär machen sollte. Eine solche Schrift konnte ein Auszug aus dem Hauptwerk, auch wohl ein Handbuch der Metaphysik genannt werden, wie es Kant seit geraumer Zeit im Sinn und Versuche dazu unter der Feder hatte. Schon in dem oben erwähnten Briefe an Herder vom 5. August 1781 berichtet Hamann, der aus der Hand des Philosophen erst seit wenigen Tagen ein Exemplar der Vernunftkritik besitzt: „Kant ist Willens einen populären Auszug seiner Kritik für Laien auszugeben". In den folgenden Briefen ist von diesem „Auszug", der auch „ein Lesebuch über Metaphysik" heißt, wiederholt die Rede, und den 8. Februar 1782 wird Hartknoch zu dem neuen Verlage beglückwünscht.[1]

Indessen handelte es sich bei dieser nächsten Aufgabe doch um etwas mehr als nur einen Auszug aus dem vorhandenen Werk. Die Sache der Kritik war, wie Kant vorausgesehen hatte und sehr bald zu erfahren bekam, theils so wenig, theils so falsch verstanden worden, daß sie einer Erläuterung bedurfte, welche den elementaren Charakter ihres Themas und ihrer Probleme klar machte. Die Grundfragen der Vernunftkritik sind die Vorfragen aller Metaphysik, der gelehrten, die von den Schulen

[1] Hamann an Herder den 5. Aug. 1781. (Hamanns Schr. VI. S. 202.) Br. an Hartknoch v. 11. Aug., 14. Sept., 23. Oct. 1781, 8. Febr. 1782. (S. 206, 215, 222, 237.)



betrieben wird, wie der gemeinen, die dem gewöhnlichen Bewußtsein als etwas gilt, das sich von selbst versteht. In diesem Licht einer Propädeutik oder Vorübung zur Metaphysik sollte jetzt die Kritik erscheinen. Darum nannte der Philosoph diesen seinen Abriß des Hauptwerks „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können".

Hamann wollte in dem Hauptwerke Kants Skepticismus und Mystik gefunden haben. Nachdem er die ersten dreißig Bogen gelesen, schien ihm alles „auf skeptische Taktik hinauszulaufen", er nannte den Verfasser „den preußischen Hume" und sagte diesem gelegentlich selbst, daß er seine Kritik billige, aber die darin enthaltene Mystik verwerfe. „Ich hatte ihn damit ein wenig stutzig gemacht. Er wußte gar nicht, wie er zur Mystik kam."[1]

Während Kant die Prolegomena schrieb, erschien in der „Zugabe zu den göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen" den 19. Jan. 1782 anonym die erste öffentliche Beurtheilung der kantischen Kritik. Sie war von Garve verfaßt, aber von Feder, dem Redacteur der Zeitschrift, wegen des eng bemessenen Raumes dergestalt verändert und verkürzt, daß jener sie nicht mehr als sein Werk ansah, sondern sich nur „einigen Antheil" daran zuschrieb. Auf den Wunsch Kants, dem gegenüber sich Garve brieflich über diesen seinen Antheil erklärt hatte, ließ derselbe nachher die vollständige Recension in der „Allgemeinen deutschen Bibliothek" abdrucken.[2] Zwischen beide Recensionen, deren erste das verstümmelte Fragment der zweiten war, fällt die Erscheinung der „Prolegomena".

Wenn man die beiden Recensionen vergleicht, die garvesche nach Feder in den göttingischen gelehrten Anzeigen und die garvesche in der Allgemeinen deutschen Bibliothek, so erscheint ihr Unterschied in Ansehung des Umfangs, des Inhalts und des Tones keineswegs so beträchtlich, wie Garve es dem Verfasser der Vernunftkritik gegenüber brieflich behauptet hat. Beide Recensionen zeigen dieselben Mängel an Verständniß des kantischen Hauptwerks, an Einsicht in dessen Sinn und Bedeutung, darum auch an der richtigen Werthschätzung und Hoch-

---

[1] Br. an Herder vom 27. April, 10. Mai, 4. December 1781. (S. 181, 186, 227 flgd.) — [2] Zugabe zu den göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen. Bd. I. St. 3 den 19. Jan. 1782 (S. 40—48). Anhang zu dem XXXVII. bis LII. Bde. der Allgem. deutschen Bibl. Abth. II. S. 838—862.

achtung des Verfassers. Diese Mängel gehen Hand in Hand. Dabei ist es gleichgültig und nebensächlich, daß Feder durch Weglassungen und Aenderungen die Recension Garves (nicht um zwei, sondern) um ein Drittel gekürzt hat.[1]

Hamann wußte nicht, daß beide Schriftstücke im Grunde dieselbe Quelle hatten. „Die göttingische Recension der Kritik der reinen Vernunft habe ich mit Vergnügen gelesen", schrieb er im April 1782 an Herder. „Wer mag der Verfasser sein?" „Der Autor soll gar nicht damit zufrieden sein; ob er Grund hat, weiß ich nicht. Mir kam sie gründlich und aufrichtig und anständig vor. So viel ist gewiß, daß ohne Berkeley kein Hume geworden wäre, wie ohne diesen kein Kant. Es läuft doch alles zuletzt auf Ueberlieferung hinaus."[2] Als er später die Beurtheilung in der Allgemeinen deutschen Bibliothek zu Gesicht bekam, erkannte er doch nicht den eigentlichen Verfasser der göttingischen. „Vorige Woche", so schrieb er den 8. December 1783 an Herder, „habe ich erst Gelegenheit gehabt, die garvesche Recension der Kritik zu erhalten, ungeachtet sie schon vor vielen Wochen Kant zugeschickt worden und ich ihn deshalb besuchte. Ich war aber zu blöde und zu schamhaft, ihn darum anzusprechen. Er soll nicht damit zufrieden sein und sich beklagen, wie ein imbécile behandelt zu werden. Antworten wird er nicht, hingegen dem göttingischen Recensenten, wenn er sich auch an die Prolegomena wagen sollte."

Damals trug sich Hamann mit dem Plan, eine „Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft" zu schreiben, welche gründlicher ausfallen sollte als seine ungedruckte Recension vom 1. Juli 1781. „Ich hoffe seitdem ein wenig weiter mit dem Buche gekommen zu sein, doch nicht so weit, wie ich sollte, um es aufzulösen. Aber mein armer Kopf ist gegen Kants ein zerbrochener Topf — Thon gegen Eisen!"[3] Garve selbst, als er wenige Wochen vor seinem Tode noch einmal an Kant schrieb (im September 1798) und ihm „als höchsten Beweis der Hochachtung" seine Abhandlung über die Principien der Sittenlehre zueignete, gedachte mit einem Ausdruck edler Selbstverleugnung jener Recension, die vor sechszehn Jahren das erste öffentliche Urtheil über

---

[1] Emil Arnoldt: Zur Beurtheilung von Kants Kritik der reinen Vernunft und Kants Prolegomena. Einleitung. Altpreuß. Monatsschr. Bd. XXV. (1888.) Heft 1 und 2. S. 1—62. — [2] Hamanns Schriften, Theil VI. S. 243 flgd. — [3] Ebendas. VI. S. 346 flgd.

die Vernunftkritik ausgesprochen hatte: „Es war in der That ein sehr mangelhaftes, einseitiges und unrichtiges Urtheil“.[1]

Doch hat diese Recension, deren Kern darin lag, daß die kantische Lehre dem berkeleyschen Idealismus in der Hauptsache gleich gesetzt und der wesentliche Unterschied beider nicht genug zur Geltung gebracht wurde, einen wichtigen Einfluß auf die Erläuterung und die spätere Haltung der Vernunftkritik ausgeübt. In ihr sah Kant das erste Beispiel einer grundverkehrten Auffassung, gegen welche nun die Vertheidigung der neuen Lehre ihre schärfste Spitze zu kehren und die Prolegomena Front zu machen hätten. Zu diesem Zwecke wurden dem ersten Theile drei „Anmerkungen“ und dem Ganzen ein „Anhang“ beigefügt, welche dem göttingischen Recensenten die Wege weisen und die Kritik einmal für immer wider alle Verwechselung mit jeder Art des dogmatischen Idealismus, insbesondere dem berkeleyschen, schützen und sichern sollten.

In dieser Rüstung erschienen die Prolegomena 1783. Die Widerlegung war im Ton einer sehr nachdrücklichen und unwilligen Polemik gehalten. Die Auffassung des Gegners hieß „ein aus unverzeihlicher und beinahe vorsätzlicher Mißdeutung entspringender Einwurf“. „Meine Protestation wider alle Zumuthung eines Idealismus ist so bündig und einleuchtend, daß sie sogar überflüssig scheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem sie für jede Abweichung von ihrer verkehrten, obgleich gemeinen Meinung gern einen alten Namen haben möchten und niemals über den Geist der philosophischen Benennungen urtheilen, sondern bloß am Buchstaben hängen, bereit ständen, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl bestimmter Begriffe zu setzen und diese dadurch zu verdrehen und zu verunstalten.“[2] Im „Anhange“ wird die göttingische Recension als gedankenloses Machwerk behandelt, als „Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht“. Dieses Urtheil über die Vernunftkritik beweise, daß jener angemaßte Richter auch nicht das Mindeste davon und obenein sich selbst nicht recht verstanden habe.[3]

Um jeden Schein eines Idealismus, der als Nachartung des berkeleyschen genommen werden könnte, von seiner Lehre fernzuhalten, änderte Kant in einer Reihe wichtiger Punkte durch Weglassung,

---

[1] Schubert: Kants Biogr. S. 150—153. S. ob. Cap. II. S. 35 flgd. Ueber die göttingische Recension vgl. Garves Briefe an Chr. F. Weiße. Th. I. Br. v. 31. Juli 1782. (S. 167 u. Anmkg. S. 455 flgd.) — [2] Proleg. Th. I. Anmkg. III. S. 65. u. 70. — [3] Ebendas. Anhang S. 202—216.



Umgestaltung und Zusätze die Darstellung derselben im Hauptwerke selbst, als er einige Jahre nach den Prolegomena die Vernunftkritik von neuem herausgab (1787). Diese zweite Auflage blieb das Vorbild aller folgenden, deren bei Lebzeiten des Philosophen noch drei erschienen sind.[1] So entstand zwischen den beiden ersten Ausgaben der Vernunftkritik jene bedeutsame Differenz, die seit den ersten Gesammtausgaben der Werke Kants nicht aufgehört hat ein Gegenstand der Erörterungen und Streitfragen zu sein. Wir werden in der Entwicklung der Lehre auf diese Sache zurückkommen.

3. Das System der reinen Vernunft.

Die Vernunftkritik enthielt die Grundlage und auch den Grundriß zu dem „System der reinen Vernunft", welches die Principien der Naturlehre, der Sittenlehre und der Geschmackslehre umfassen sollte. Setzen wir statt Principienlehre den Ausdruck „Metaphysik", aber ohne ihn auf die teleologische Betrachtung (zu welcher die ästhetische gehört) anwenden zu dürfen, so handelt es sich um die Metaphysik der Natur, die Metaphysik der Sitten und die teleologische Principienlehre oder die Kritik der Urtheilskraft, wie Kant aus später darzulegenden Gründen diese letztere genannt hat. „Ein solches System der reinen (speculativen) Vernunft", sagte der Philosoph am Schluß der Vorrede zu seinem Hauptwerk, „hoffe ich unter dem Titel: Metaphysik der Natur selbst zu liefern, welches bei noch nicht der Hälfte der Weitläufigkeit dennoch ungleich reicheren Inhalt haben soll als hier die Kritik, die zuvörderst die Quellen und Bedingungen ihrer Möglichkeit darlegen mußte und einen ganz verwachsenen Boden zu reinigen und zu ebnen hatte."[2]

Dies waren die nächsten Aufgaben. Die Lösung derselben geschah binnen einem halben Jahrzehnt (1785—1790) in einer Reihe von Werken, deren jedes eine entscheidende und folgenreiche That war. Die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786) begründen eine neue Naturphilosophie, die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) und die „Kritik der praktischen Vernunft" (1788) eine neue sittliche Welt- und Lebensansicht, die „Kritik der Urtheilskraft" (1790) eine neue Auffassung der organischen und

[1] Die Zueignung der zweiten Ausgabe ist den 23. April, die Vorrede im Aprilmonat 1787 unterzeichnet; die folgenden drei erschienen 1790, 1794 und 1799 (die Ausgabe von 1794 ist Nachdruck). — [2] Kritik der reinen Vernunft (1781). Vorwort. S. 15 flgd.

ästhetischen Natur, eine Umgestaltung sowohl der Naturphilosophie als auch der Aesthetik. Von diesen Aufgaben war die erste, welche der Philosoph ergriff und bereits unter der Feder hatte, als die Prolegomena ihn noch beschäftigten, die neue Grundlegung der Moral. Die göttingische Recension der Vernunftkritik war noch nicht erschienen, als Hamann dem Verleger in Riga schon die Mittheilung machte: „Kant arbeitet an der Metaphysik der Sitten".[1] Darunter ist jene „Grundlegung" zu verstehen, die unter den neuen Werken auch zuerst erschien; die „Metaphysik der Sitten" mit ihren beiden Theilen, den „metaphysischen Anfangsgründen der Rechts- und Tugendlehre" kam erst zwölf Jahre später (1797).

Das letzte Decennium des vorigen Jahrhunderts ist auch das letzte der wissenschaftlichen Thatkraft unseres Philosophen. Es war noch eine Aufgabe übrig: die Sittenlehre forderte eine Glaubens- oder Religionslehre, welche ohne ihre Unterscheidung von der kirchlichen Dogmatik und ohne eine kritische Beleuchtung der letzteren nicht ausgeführt werden konnte. Ueberhaupt mußte es, nachdem die Kritik und das System der reinen Vernunft zu Stande gebracht waren, zu einer Auseinandersetzung zwischen Kritik und Satzung, zwischen dem Rationalen und Positiven kommen. Und je reiner und folgerichtiger Kant mit seiner kritischen Kunst das Rationale ausgerechnet hatte, um so schärfer mußte sich der Gegensatz wider das Positive ausprägen. Dieser Gegensatz war innerhalb der kantischen Philosophie weit tiefer gefaßt und einer künftigen Versöhnung weit näher gerückt, als es in dem Aufklärungszeitalter vorher der Fall gewesen war. Wir werden sehen, wie aus seinem neuen, im Innersten der menschlichen Natur begründeten Standpunkte Kant von dem positiven Glauben selbst solche Elemente durchdringen und bejahen konnte, welche die frühere Aufklärung, der sie verschlossen blieben, gänzlich verneint hatte. Indessen war der Gegensatz und Streit unvermeidlich. Und hier stand ihm gegenüber in erster Linie der Glaube in der Gestalt der positiven Religion, in zweiter das Recht in der Form des positiven, geschichtlich gegebenen Staates, in der letzten die positiven Wissenschaften, verkörpert in den sogenannten oberen Facultäten in ihrem Unterschiede von der philosophischen. Es war sein letzter kritischer Act, diesen „Streit der Facultäten" auseinanderzusetzen und zu schlichten (1798), nachdem er einige Jahre vor-

[1] Hamann an Hartknoch den 11. Januar 1872 (Hamanns Schr. VI. S. 236).

her einen bedrohlichen Zusammenstoß mit den Wächtern der positiven Religion erlebt hatte.

II. Der gefeierte Lehrer. Das Ehrengeschenk.

Zur Feier seines bevorstehenden sechszigsten Geburtstages (22. April 1784) erhielt Kant von seinen Zuhörern ein Ehrengeschenk in Gestalt einer goldenen Medaille, die ihm vor dem Schluß des Wintersemesters im Auditorium am 4. März 1784 von Michael Friedländer aus Berlin überreicht wurde; Graf Keyserling, einer seiner emsigsten Zuhörer, hielt die Anrede. Um die Medaille besorgen und ausführen zu lassen, hatte man sich an M. Herz in Berlin gewendet und dieser hatte wegen der Erfindung M. Mendelssohn in Anspruch genommen, dem wohl ein briefliches, jüngst an ihn gerichtetes Wort Kants das Motiv zu der Erfindung oder zu der Idee gab, welche in der Medaille dargestellt wurde. So hat Vaihinger mit Recht vermuthet. In seinem Briefe an Mendelssohn vom 18. August 1783 hatte Kant von der Vernunftkritik gesagt, daß sie die Metaphysik nicht umstürzen wolle, sondern nur damit umgehe, den Boden zu untersuchen, auf dem ihr Gebäude ruhen solle. Und in der Vorrede zu seinen eben erschienenen „Prolegomena" stand zu lesen: „Aber die menschliche Vernunft ist so baulustig, daß sie mehrmalen schon den Thurm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen sein möchte". Im Anhange zu derselben Schrift hatte Kant wider den Gegner (Garve), der die Vernunftkritik ein Werk des höheren Idealismus genannt hatte, die Anmerkung geschrieben: „Bei Leibe nicht der höhere. Hohe Thürme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-großen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung."[1]

Nun verglich Mendelssohn die Vernunftkritik mit einem Thurmgebäude, welches auf wohl untersuchten Grundlagern sicher ruht, obwohl es zu fallen scheint. Die Medaille zeigt das Bild Kants und auf der Rückseite den schiefen Thurm zu Pisa mit dem herunterhängenden Loth zum Beweise, daß der Thurm nicht fällt. Die Umschrift heißt: «Perscrutatis fundamentis veritas stabilitur». Mendelssohn plante die deutsche Umschrift: „Drohet, aber fällt nicht". Darunter steht als Geburtsjahr des Philosophen fälschlicherweise die Zahl 1823, zum

[1] Kantstudien. Bd. II. Heft 1. (1897.) Die Kantmedaille mit dem schiefen Thurm von Pisa. Von H. Vaihinger. S. 109—115.

Beweise, wie unbekannt das Leben des Verfassers der Vernunftkritik und der Prolegomena Männern, wie M. Herz und M. Mendelssohn, und Schülern wie Verehrern noch im Jahre 1784 war. Ein falsches Geburtsjahr auf einer Medaille!

Die Allegorie ist verkünstelt und den meisten unverständlich. Auch trägt die am Fuße des Thurms ruhende Sphinx nichts zur Klarheit bei. Eine gewisse schalkhafte Satyre mochte wohl bei Mendelssohn mit im Spiele sein, als er eine Medaille ersann, auf welcher die Vernunftkritik, die ihm ein verschlossenes Buch war, so schief und wacklig aussah. Viele meinten, es sei der babylonische Turm!

Da unter den Gebern einige Juden aus Berlin waren und namentlich die Eltern Friedländers zu den Kosten der Herstellung beigesteuert oder Vorschüsse geleistet hatten, so entstand das sinnlose Gerücht, daß zu Ehren Kants die Judenschaft in Berlin eine Medaille habe prägen lassen.

Da man aber nicht wußte, welches besondere Verdienst Kant sich um die berliner Judenschaft erworben habe, so entstand allen Ernstes das tolle Gerücht, daß Kant eine Vorlesung über den Talmud gehalten und darin eine Reihe der schwierigsten Stellen erklärt habe. Diese Gerüchte hatten so viele Verbreitung gefunden, daß Michael Friedländer sich genöthigt sah in einem Artikel det berlinischen Monatsschrift vom 1. März 1805 denselben entgegenzutreten.

Hatte doch der Professor Wald, der am 22. April 1804 amtlich die Gedächtnißrede auf Kant zu halten hatte, vorher unter andern Fragen an Wasianski auch diese gerichtet: „Wann ließ die Judenschaft zu Berlin auf ihn die Medaille prägen?“[1] Eine solche Frage konnte, sogar von einem Amtsgenossen, noch gestellt werden, als seit der Entstehung jener Medaille schon mehr als zwanzig Jahre vergangen waren!

---

[1] Reicke: Kantiana. S. 54.

Der ausführende Künstler dieser Medaille war nach Schubert (S. 205) Abramson. Von ebendemselben stammt nach dem Tode Kants (1804) eine zweite Medaille, auch von erkünstelter und kümmerlicher Allegorie: Minerva auf dem Kubus sitzend (Symbol der Festigkeit), sich auf die Linke stützend, während sie mit der Rechten den Flug ihrer Eule hemmt. Die Inschrift heißt: «Altius volantem arcuit».

Fünftes Capitel.

Kants Religionslehre im Kampf mit der Censur. Die letzten Jahre und das Ende.

I. J. Chr. Wöllner und Kant.

1. Das Religionsedict.

Wir müssen etwas weiter ausholen, um diesen widerwärtigen und merkwürdigen Conflict zu erzählen. Es spielten dabei äußere Umstände und schlimme Zeitverhältnisse mit, denn nur solche können es sein, welche eine theologische Streitfrage in eine politische Verfolgung verwandeln. Dem königsberger Philosophen hätte unter dem großen Könige und dessen hochdenkendem Minister niemals begegnen können, was jetzt eine natürliche Folge der veränderten Regierungsart war. Am 17. August 1786 war Friedrich der Große gestorben. Sein Nachfolger, Friedrich Wilhelm II., ein Mann von leicht beweglicher, keineswegs dogmatisch gebundener, aber für den Reiz magischer und mystischer Eindrücke sehr empfänglicher Sinnesart, wäre von sich aus unserem Philosophen nie bedrohlich geworden. In den ersten Jahren seiner Regierung hatte er ihm sogar Beweise des Wohlwollens und der Achtung gegeben. Als er bald nach der Thronbesteigung zur Huldigung nach Königsberg kam (September 1786), mußte Kant, zum ersten mal Rector der Universität, den König feierlich anreden; dieser dankte dem Redner und ließ in seiner Erwiderung den philosophischen Ruhm desselben nicht unberührt. Aber die Wissenschaft war kein Gegenstand seiner geistigen Bedürfnisse und Neigungen; diese zogen allerhand mystische und geheimnißvolle Dinge vor, welche die sinnliche Einbildungskraft fesseln. Die Atmosphäre der Aufklärung war etwas trocken und hatte namentlich in der vornehmen Welt Europas einen leidenschaftlichen Durst nach Aberglauben rege gemacht, welchen die St. Germain und Cagliostro vollauf zu sättigen wußten; die Rosenkreuzer und Geisterbeschwörer wurden Mode und dienten mit ihren Gaukeleien auch der kirchlichen Bekehrungspolitik in katholischen wie protestantischen Ländern. Wir reden von jenen Zeit- und Sittenzuständen, welche Schiller vor sich sah, als er seinen Geisterseher schrieb (1786—1789). Auf dem Wege magischer Gaukeleien

war auch der König von Preußen für eine aller Aufklärung und rationalistischen Denkart feindliche Glaubensrichtung gewonnen worden.[1]

Schon als Kronprinz hatte Friedrich Wilhelm II. eine sehr vertraute Freundschaft mit dem General von Bischoffwerder geschlossen, durch ihn den Pfarrer Johann Christoph Wöllner kennen gelernt und unter dem Einflusse beider ein so lebhaftes Interesse an dem wundersüchtigen Treiben der damaligen Rosenkreuzerei gefaßt, daß er selbst in den Orden eintrat. In demselben Jahre, als die Kritik der reinen Vernunft erschien, war der Kronprinz von Preußen Rosenkreuzer geworden! Nun sollte auch, sobald die günstige Zeit gekommen und der Kronprinz zur Krone gelangt sein würde, der religiöse, biblische und kirchliche Wunderglaube, die reine und unverfälschte Religion, wie es hieß, in ihrer hierarchischen Machtvollkommenheit wieder zur Herrschaft gebracht und die friedericianische Aufklärung, welche als staats- und religionsgefährlich angesehen wurde, gründlich aus dem Wege geräumt werden. Als Wöllner Friedrich dem Großen zur Nobilitirung empfohlen wurde (1768), hatte dieser den Vorschlag abgelehnt und am Rande bemerkt: „Der Wöllner ist ein betriegerischer intriganter Pfafe, weiter Nichts“.[2]

---

[1] Vgl. mein Werk „Schiller als Philosoph“. Zweite neu bearb. u. verm. Auflage. (Heidelberg 1891.) Buch I. Cap. V. S. 87—129.

Ueber die Verfolgung, welche Kants Religionslehre unter dem Ministerium Wöllner erlitten, zu vergleichen:

1. Wilhelm Dilthey: „Drittes Stück der Beiträge aus den Rostocker Kanthandschriften. Der Streit Kants mit der Censur über das Recht der freien Religionsforschung.“ Archiv für Gesch. d. Philosophie. Bd. III. 3. (1890.) Mit diesen „Rostocker Kanthandschriften“ hat es folgende Bewandtniß. Kant hatte mit Jak. Sigism. Beck, seinem Schüler und Commentator, in Beziehung auf die Erläuterung seiner Werke eine Reihe Briefe gewechselt und demselben auch philosophische Schriftstücke zugeschickt, wie die ungedruckte Einleitung zu der „Kritik der Urtheilskraft“ und zwei Entwürfe der Vorrede zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Vgl. meine Gesch. d. neuern Philos. 4. Aufl. Bd. V. Buch III. Cap. I. und Bd. VI. Buch I. Cap. IX. Diese Briefe und Schriftstücke befinden sich jetzt in der Rostocker Bibliothek. Darunter sind auch die beiden Entwürfe jener Vorrede, welche die Kämpfe mit der Censur zwar nicht zu ihrem Inhalte, wohl aber zu ihrer Voraussetzung und Veranlassung haben.

2. Emil Fromm in seiner schon erwähnten Schrift „Immanuel Kant und die Preußische Censur“ (1894), worin nach den Acten des königl. geheimen Staatsarchivs in Berlin der Gegenstand sehr genau und eingehend behandelt ist, den Vorgänger in einzelnen Punkten berichtigend. — [2] E. Fromm. S. 19.

Mit dem Tode Friedrichs war die günstige Zeit angebrochen, der Feldzug gegen die Aufklärer wurde organisirt, die friedericianischen Minister entlassen, vor allen Zedlitz. An seine Stelle trat am 3. Juli 1788 Johann Christoph Wöllner, der zum wirklichen Staats- und Justizminister ernannt und „aus besonderem Vertrauen“ an die Spitze des geistlichen Departements gestellt wurde. Am 9. Juli erschien das neue Religionsedict, welches die bisherige Toleranz und Gewissensfreiheit aufrechtzuhalten versprach, „so lange ein jeder ruhig als ein guter Bürger des Staates seine Pflichten erfüllt, seine jedesmalige besondere Meinung aber für sich behält und sich sorgfältig hütet, solche nicht auszubreiten oder andere zu überreden und in ihrem Glauben irre oder wankend zu machen. Am 19. December 1788 erschien das erneuerte Censurgesetz, welches „der Zügellosigkeit der sogenannten Aufklärer und der in Preßfrechheit entartenden Preßfreiheit“ die nöthigen Schranken setzen sollte.

2. Die Censurbehörde.

Um aber dieses Gesetz mit aller Schärfe und Rücksichtslosigkeit auszuführen, dazu mußte eine neue, aus wöllnerschen Creaturen bestehende Oberaufsichtsbehörde eingesetzt werden, welche die Besetzung der Kirchen- und Schulämter und den Druck der Bücher, namentlich theologischen und moralischen Inhalts, wie den Buchhandel selbst auf das Strengste überwachen sollte. Die Einsetzung dieser „Immediat-Examinations-Kommission“ geschah am 14. Mai 1791. Sie bestand aus vier Mitgliedern, welche Oberconsistorialräthe hießen und von denen hier besonders zu nennen sind: C. G. Woltersdorf, Prediger an der Georgenkirche zu Berlin, Herm. Daniel Hermes, früher Prediger in Breslau, und Gottlob Friedr. Hillmer, früher Lehrer am Magdalenengymnasium in Breslau, er war aus der Herrnhutercolonie Niesky hervorgegangen, auf einer Reise in Paris Mitglied einer mystischen Loge geworden und ein eifriger Anhänger der Geisterseherei.[1]

Diesen beiden Männern, Hermes und Hillmer, wurde durch königliche Kabinetsordre vom 1. September 1791 die Ueberwachung

[1] E. Fromm. S. 20 flgd. — Seit einem Jahrhundert war die Präventivcensur in England aufgehoben (1694). Dies geschah nicht unter dem großen Oranier Wilhelm I., wie Dilthey sich wohl verschrieben hat, — dieser war 110 Jahre vorher gestorben — sondern unter dem großen Oranier Wilhelm III., seinem Urenkel, er war der dritte des Namens sowohl als Statthalter der Niederlande wie als König von Großbritannien. (Archiv für Gesch. d. Philos. Bd. III. Heft 3. S. 419.)

und Ausführung des Censuredicts übertragen, und auf den besonderen Antrag von Hillmer wurden ihrer Censur nicht bloß die Bücher, sondern auch die periodischen Zeitschriften unterstellt (19. October 1791). Die nächste Folge war, daß zwei vielgelesene, in Berlin erscheinende Zeitschriften auswanderten: die Allgemeine Deutsche Bibliothek von Nicolai ging nach Kiel und die berlinische Monatsschrift von Biester nach Jena; es war die Zeitschrift, in welcher Kant die meisten seiner Aufsätze veröffentlicht hatte.

Der gleichzeitige Fortgang der französischen Revolution, die bereits in die Phase der gesetzgebenden Versammlung getreten und schon auf dem Wege war, welcher durch die Ereignisse vom 20. Juni und 10. August 1792 zur Gefangennahme und Entthronung des Königs, zu den Septembermorden, der Proklamirung der Republik und dem ersten Coalitionskriege führte, mußte natürlich alles dazu beitragen, um die reactionären Maßregeln in Preußen zu erweitern und zu verschärfen. Auch hier herrschte nicht mehr das Gesetz und die Gerechtigkeit, sondern der Verdacht und die Angeberei; auch hier wurde terroristisch verfahren, glücklicherweise nicht mit den Köpfen, sondern nur mit den Schriften; auch verfehlte der König und Wöllner nebst seinen Creaturen nicht, immer auf die Schreckbilder in Frankreich hinzuweisen, als in welchen die Aufklärung und deren Religionsspötterei ihre volle Frucht getragen habe. Die Aufklärer erschienen als Neuerer oder „Neologen" und wurden als Jakobiner, Demokraten, Revolutionäre verdächtigt.

3. Kants Religionslehre und die königliche Kabinetsordre.

Kants Kritik der praktischen Vernunft, welche schon die Elemente seiner Religionslehre enthielt und deren Ausführung forderte, war in demselben Jahre erschienen als das wöllnersche Religionsedict. Und es schien zunächst, als ob der neue Minister, aus welchem Grunde immer, gar nicht gesonnen sei, die Wege des königsberger Philosophen zu kreuzen. Vielmehr wurde diesem durch ein königliches, von Wöllner unterzeichnetes Decret (3. März 1789) aus freien Stücken eine beträchtliche Gehaltszulage gewährt zum Beweise der Anerkennung, welche „der Fleiß und die Uneigennützigkeit des so geschickten und rechtschaffenen Mannes, des Professoris philosophiae Kant, verdiene, der, ohne irgend eine Zulage von Verbesserung zu verlangen, mit uner-

müdetem Eifer zum Ruhm der Universität arbeite".[1] Gleichzeitig hielt sich Kiesewetter in Königsberg auf, dorthin auf königliche Kosten (wohl nicht ohne Wöllners Wissen und Willen) gesendet, um die kantische Philosophie an der Quelle zu studiren und später zu lehren. Er ist noch im Jahr 1789 nach Berlin zurückgekehrt und hat die drei jüngsten Kinder des Königs in der Mathematik und Philosophie unterrichtet.

Bald aber, als die Maßnahmen gegen die Aufklärer sich verschärften, wollte man auch in Kant einen staats- und religionsgefährlichen Schriftsteller sehen. Gleich in den ersten Tagen seiner Amtsführung habe Woltersdorf, wie aus einem im Nachlasse Kants befindlichen Briefe Kiesewetters vom 14. Juni 1791 hervorgeht, beim Könige den Antrag gestellt, dem königsberger Philosophen das öffentliche Schreiben zu untersagen.[2]

Kant wußte durch Kiesewetter sehr gut, wie es am Hofe in Berlin aussah, und wie es mit dem „von Bischoffwerder, Wöllner und der Rietz tyrannisirten, an Leib und Seele schwachen Könige stand, der ganze Stunden sitzt und weint, und dem der Herr Jesus schon einige mal erschienen ist".[3]

Der Zeitpunkt zur Veröffentlichung seiner religionsphilosophischen Schriften war gekommen, und obwohl er die akademische Lehr- und Schreibfreiheit schwer bedroht sah, ließ sich Kant doch nicht abschrecken, seine Schrift „Vom radicalen Bösen in der menschlichen Natur", diese erste seiner religionsphilosophischen Abhandlungen, der berlinischen Monatsschrift zu senden, damit sie gedruckt und, wie er ausdrücklich verlangte, in Berlin censirt werde, weil er jeden Schein eines litterarischen Schleichweges vermeiden wolle. Hillmer ertheilte die Erlaubniß zum Druck, „da doch nur", wie er zur Begründung und eigenen Beruhigung hinzufügte, „tiefdenkende Gelehrte die kantischen Schriften lesen". Die Schrift erschien im April 1792.

Gleich darauf sollte die zweite Abhandlung „Vom Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen" auf demselben Wege erscheinen. Der Aufsatz wurde als zur biblischen Theologie gehörig angesehen und deshalb vorschriftsmäßig von beiden Censoren gelesen und censirt. Hermes verweigerte das Imprimatur,

---

[1] Schubert. S. 72. Fromm. S. 28. — [2] Schubert. Biogr. S. 130. — [3] Reicke: Aus Kants Briefwechsel (1885). S. 10.

Hillmer stimmte bei (14. Juni 1792). So entstand der Conflict zwischen Kant und der preußischen Censur.

Biester, der Redacteur der berlinischen Monatsschrift, empfand die Maßregel, welche ihn und seinen berühmtesten Mitarbeiter getroffen hatte, in ihrer ganzen Wucht und in ihrem ganzen empörenden Widersinn: „daß ein Hermes und Hillmer sich vermessen wollten, der Welt vorzuschreiben, ob sie einen Kant lesen solle oder nicht!“ Er wendete sich sogleich um Rechtfertigung oder Rücknahme des Verbots an Hermes, dieser aber antwortete umgehend und kurz (16. Juni 1792), daß er nur dem Könige verantwortlich und das Religionsedict in der Censur von Schriften theologischen Inhalts seine alleinige Richtschnur sei.

Nun wendete sich der Redacteur unmittelbar an den König selbst. Da die von der obersten Censurbehörde verbotene Schrift des berühmten, auch von dem Könige hochgeschätzten Kant weder dem Religionsedicte noch dem Censurgesetze zuwiderliefe, so müßten die Censoren entweder nach geheimen, bisher unbekannten Verordnungen oder ungesetzlich gehandelt haben; der König möge die Bekanntmachung solcher geheimen Verordnungen, damit jeder sich darnach richten könne, und zugleich die Rücknahme des Verbots anbefehlen. Dies alles war in der vorschriftsmäßigen und gebührenden Sprache vorgetragen. Zugleich hatte der Redacteur gebeten, daß diese seine Beschwerdeschrift ihren Weg durch das gesammte Staatsministerium nehmen möge.[1]

Obwohl nun der Staatsrath, in der Mehrheit seiner Mitglieder tolerant gesinnt, einer terroristischen Behandlung der Litteratur abgeneigt war und ein Verbot wie das der jenaischen Allgemeinen Litteraturzeitung keineswegs für nothwendig hielt, so hatten sich doch die maßgebenden Stimmungen durch den Gang der Dinge in Frankreich dergestalt verschlimmert und erbittert, daß an eine Remedur des Verfahrens gegen Kant nicht zu denken war. Das biestersche Gesuch wurde abschlägig beschieden und das Verbot der kantischen Schrift aufrecht erhalten (2. Juli 1792). Hatte doch der König selbst in einer Kabinetsordre vom 21. Februar 1792 seinen Ministern insgesammt den Vorwurf gemacht, daß sie in der Unterdrückung aufrührerischer Schriften zu nachlässig wären und sogar den Aufklärern das Wort zu reden schienen. „Das traurige Exempel jenes großen Staates steht jedermann vor Augen, wo der Keim der unglücklichen Revolution in jenen Religionsspöttern zu suchen sei, die noch

[1] E. Fromm. S. 26–33.

jetzt von der bethörten Menge im Grabe vergöttert würden. Die Minister sollten fest zusammenstehen, um die königliche Willensmeinung in ihrem ganzen Umfange auszuführen." [1]

Kant ließ sich in seinem Vorhaben, d. h. in dem Entschlusse, seine Religionslehre zu veröffentlichen, durch nichts irre machen und ging ruhig seinen Weg weiter. Wenn es ihm als Mitarbeiter der berlinischen Monatsschrift unmöglich gemacht war, seine religionsphilosophischen Abhandlungen einzeln drucken zu lassen, so wollte er als Universitätsgelehrter und Philosoph alle vier insgesammt veröffentlichen. Dazu brauchte er das Imprimatur von seiten einer Universität. Er wollte nur die Censur der philosophischen in Anspruch nehmen, aber vorher die theologische fragen, ob diese sich die Censur über ein solches Werk anmaße oder nicht?

Nach Göttingen als einer ausländischen Universität wollte sich Kant nicht wenden, in Halle war dem Verfasser der „Kritik aller Offenbarung" (Fichte) die Druckerlaubniß kurz vorher verweigert worden; er wählte den geraden und kürzesten Weg. Die theologische Facultät in Königsberg nahm die Censur nicht in Anspruch, die philosophische ertheilte das Imprimatur. Die vier Aufsätze erschienen als Gesammtwerk unter dem Titel „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793). Schon im nächsten Jahre war eine neue Auflage nöthig.

Den 12. October 1794 erhielt Kant folgende Kabinetsordre: „Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm König von Preußen u. s. f." „Unsern gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums mißbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft», desgleichen in anderen kleinen Abhandlungen gethan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Besseren versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als

[1] E. Fromm. S. 34—37. Anmkg. Der hier genannte Hufeland ist nicht Christian Wilhelm H., der Arzt, sondern Gottlieb H., der Jurist. In derselben Kabinetsordre wurden die Herausgeber der jenaischen Allgemeinen Litteraturzeitung, bekannte und hochgeschätzte Männer wie Bertuch, G. Schütz, Hufeland, als „äußerst gefährliche und übelgesinnte Leute" bezeichnet.



Lehrer der Jugend und gegen Unsere Euch sehr wohlbekannte landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehesten Eure gewissenhafte Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt. Sind Euch mit Gnaden gewogen. Berlin, den 1. October 1794. Auf Seiner Königl. Majestät allergnädigsten Spezialbefehl. Wöllner."

Zugleich wurde der Gebrauch des kantischen Buches „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" sämmtlichen Lehrern der Universität Königsberg bei ihren Vorlesungen „aus bewegenden Ursachen" ein für allemal untersagt (14. October). Der Professor Schultz hatte vor jener königlichen Kabinetsordre unter den theologischen Privatvorlesungen eine über das kantische Buch angekündigt, was am 8. September schon approbirt worden war, Hillmer aber nachträglich „mit dem größten Befremden" wahrgenommen hatte.

Damals stand unser Philosoph auf der Höhe des Alters und Ruhms; er war siebzig Jahre, und die Welt feierte seinen Namen. Gegen die Maßregel selbst verfuhr Kant mit der größten Vorsicht. Er hielt sie streng geheim, so daß niemand, einen Freund ausgenommen, etwas davon erfuhr, bis er selbst nach dem Tode des Königs die Sache veröffentlichte. Eine Aenderung seiner Ansichten, wie man ihm zumuthete, war unmöglich; eine offene Widersetzlichkeit ebenso nutzlos als nach Kants eigenem Gefühl ungebührlich. Der Rest war schweigen. Auf einen kleinen, noch in seinem Nachlasse befindlichen Zettel schrieb er damals folgende Worte, die seine Lage und Stimmung monologisch ausdrücken: „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Ueberzeugung ist niederträchtig, aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige ist Unterthanenpflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen".

In diesem Sinne erwiederte er das königliche Schreiben. Gegen die ihm gemachten Vorwürfe rechtfertigte er sich, indem er sie als unbegründet widerlegte; gegen die Zumuthung, seine Talente künftig besser zu brauchen, verpflichtete er sich zum Schweigen. Er verbannte sich freiwillig vom Katheder in Ansehung aller die Religion betreffen-

den Lehrvorträge. „Um auch dem mindesten Verdachte vorzubeugen, so halte ich für das sicherste, hiermit als Ew. **Königlichen Majestät getreuster Unterthan** feierlichst zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder die geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde." So schloß Kant seine Erwiederung.

Die Worte: „als Ew. Königlichen Majestät getreuster Unterthan" enthalten eine sehr vorsichtige Mentalreservation: er verpflichtet sich zum Schweigen, so lange der König lebt. Er hat diese Wendung mit Vorbedacht gewählt, damit er bei etwaigem früheren Ableben des Monarchen (da er alsdann Unterthan des folgenden sein würde), wiederum in seine Freiheit zu denken eintreten könne. So erklärt er selbst die in jenen Worten enthaltene Absicht.

4. Der Streit der Facultäten.

Diese Vorsicht hat den Erfolg für sich gehabt. Kant erlebte die Genugthuung, in seine Freiheit zu denken wieder zurückzukehren, als nach dem Tode des Königs (16. November 1797) mit Friedrich Wilhelm III. der Geist königlicher Toleranz von neuem in Preußen aufkam. Jene wöllnersche Obercensurbehörde wurde sogleich abgeschafft und den 12. Januar 1798 erging an Wöllner eine Kabinetsordre, worin der König sich über sein Verhalten zur Religion offen aussprach und jeden Glaubenszwang verwarf. „Ich ehre die Religion, folge gern ihren beglückenden Vorstellungen und möchte um vieles nicht über ein Volk herrschen, welches keine Religion hätte, aber ich weiß auch, daß sie Sache des Herzens, des Gefühls und der eigenen Ueberzeugung sein und bleiben muß und nicht durch methodischen Zwang zu einem gedankenlosen Plapperwerk herabgewürdigt werden darf, wenn sie Tugend und Rechtschaffenheit befördern soll: Vernunft und Philosophie müssen ihre unzertrennlichen Gefährten sein, dann wird sie durch sich selbst feststehen, ohne die Autorität derer zu bedrohen, die es sich anmaßen wollen, ihre Lehrsätze künftigen Jahrhunderten aufzudrängen und den Nachkommen vorzuschreiben, was sie jederzeit denken sollen".

Königliche Worte und ganz im Sinn und Geist der kantischen Philosophie! Als Unterthan dieses Königs konnte und wollte der Philosoph mit aller zurückgewonnenen Freiheit sich über den erlebten Conflict aussprechen, nicht als ein Ungemach, welches er persönlich erlitten, sondern als eine Gewaltthat, als ein Unrecht und Uebel, welches der

Wissenschaft zugefügt worden sei. Schon in der Vorrede zur ersten Auflage seiner Religionslehre hatte er von der theologischen Censur gesprochen und die beiden Aufgaben unterschieden, welche der bücherrichtende Theologe zu vereinigen und zu lösen habe. Er sei zugleich Geistlicher und Universitätsgelehrter. Als Geistlicher habe er dem Seelenheil, als Universitätsgelehrter dem Heile der Wissenschaft zu dienen; beide Arten des Heils müsse er zu vereinigen wissen. Als Geistlicher lehre er den Bibelglauben zur Begründung und Beförderung des Seelenheils; als Gelehrter habe er die Pflicht und das Amt, die biblischen Glaubenslehren wider die philosophische Theologie und deren Einwürfe zu vertheidigen, indem er Vernunftgründe durch Vernunftgründe widerlegt. Seine rechtmäßige, zum Heil der Wissenschaft ausgeübte Censur ist die Widerlegung, d. h. die Kritik; dagegen die unrechtmäßige Kritik, welche das Heil der Wissenschaft im Namen eines angeblichen und falschen Seelenheils preisgiebt, ist die Unterdrückung, das mit der politischen Macht ausgerüstete Zwangsverbot. Wenn die theologische Censur Zerstörungen im Felde der Wissenschaft anrichten darf, „so muß es endlich dahin kommen, wo es schon sonst (zum Beispiel zur Zeit des Galileo) gewesen ist, nämlich, daß der biblische Theolog, um den Stolz der Wissenschaften zu demüthigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder andere Wissenschaften, z. B. in die alte Erdgeschichte, Einbrüche wagen und alles um sich her in Wüstenei verwandeln, alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte".[1] Der biblische Theolog möge die Vernunftgründe des philosophischen, wenn er dieselben für seine Sache nachtheilig hält, durch andere Vernunftgründe unkräftig machen, nicht aber „durch Bannstrahlen, die er aus dem Gewölk der Hofluft auf sie fallen läßt".[2]

Die Frage, welche in den angeführten Sätzen enthalten war, betraf schon den rechtmäßigen und unrechtmäßigen Streit zwischen der biblischen und philosophischen Theologie, zwischen der theologischen und philosophischen Facultät, zwischen Vernunft und Glauben, Rationalem und Positivem, Kritik und Satzung. Es lag dem Philosophen daran, daß dieser Streit ehrlich und sachgemäß geführt werde, nicht zur Ver-

[1] Vorrede zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (1793.) Ges.-Ausg. VI. S. 167. — [2] Kants Brief an K. Fr. Stäudlin, ordentl. Professor der Theologie in Göttingen. (4. Mai 1793.) Ges.-Ausg. X. S. 541—543.

nichtung des Gegners, sondern zur Förderung der Wissenschaft. Der Proceß schwebte nicht bloß zwischen Theologie und Philosophie, sondern die Streitfrage, im Großen und Ganzen angesehen, betraf überhaupt das Verhältniß der positiven Wissenschaften zur philosophischen oder der drei oberen Facultäten zur unteren. Diese Frage auseinanderzusetzen und die rechtmäßige Art des Kampfes im Reiche der Wissenschaft von der unrechtmäßigen zu unterscheiden, schrieb Kant den „Streit der Facultäten" (1798). In der Vorrede erzählte er als ein zur Sache gehöriges und die falsche Bekämpfung der Philosophie erleuchtendes Beispiel seine persönlichen Erlebnisse und Leiden unter dem Ministerium Wöllner.

II. Kants letzte Jahre und das Ende.

1. Das Ende der Vorlesungen.

Die außerordentliche Geisteskraft dieses Mannes, gestärkt durch eine unerschütterliche Energie des Willens, immer von neuem angestrengt und zu den schwierigsten Arbeiten aufgeboten, hatte den gealterten und hinfälligen Körper so lange sich dienstbar erhalten. Jetzt war sie erschöpft und in schneller Abnahme versiegten die körperlichen Kräfte. Im Gefühl der herannahenden Schwäche hatte sich Kant seit 1797 vom Katheder ganz zurückgezogen; allmählich begab er sich auch des geselligen Verkehrs außer seinem Hause; Einladungen, denen er sonst gern gefolgt war, nahm er seit 1798 keine mehr an, er beschränkte sich auf den Kreis seiner wenigen Hausfreunde. Immer mehr verengte sich seine Lebenssphäre, er war seit 1799 genöthigt, seine Spaziergänge aufzugeben; selbst kleine Ausfahrten, die er in der letzten Zeit unternahm, wurden ihm unerträglich.

Folgende Angaben sind durch E. Fromm urkundlich festgestellt. Die drei letzten Semester, in welchen Kant noch Vorlesungen gehalten hat, sind der Sommer 1795, der Winter 1795/96 und der Sommer 1796: er hat im Sommersemester öffentlich über Logik, privatim über physische Geographie, im Wintersemester 1795/96 öffentlich über Metaphysik, privatim über Anthropologie und empirische Psychologie, im Sommer 1796 öffentlich über Logik, privatim über physische Geographie gelesen. Dies waren seine letzten Vorlesungen. Die Zahl der Zuhörer im Sommer 1795 betrug in der Logik 50, in der physischen Geographie 33; im Winter 1795/96 zählte die Metaphysik 50, die Anthropologie

33 Zuhörer; im Sommer 1796 wurde die Logik von 40, die physische Geographie von 23 Zuhörern besucht. Die Zahl war im Abnehmen.

Für das Wintersemester 1796/97 hatte Kant eine öffentliche Vorlesung angekündigt, aber in dem gedruckten Verzeichniß erklärt: „Ich habe Alters und Unpäßlichkeit halber keine Vorlesungen halten können".

Im Sommer 1797 wollte er öffentlich über Logik, privatim über physische Geographie lesen, aber schon der Ankündigung die Worte hinzugefügt: «modo per valetudinem seniumque liceat».

Schon in dem Entwurf der Wintervorlesungen 1797/98 wurde erklärt: «ob infirmitatem senilem lectionibus non vacabit facult. philos. senior venerabilis Kant».[1]

2. Gehaltsverhältnisse und Einnahmen. Kants Bibliothek.

Demselben Gewährsmann verdanken wir folgende urkundliche Angaben über Kants fixirte Amtseinkünfte. Als Unterbibliothekar erhielt er 62 Thaler jährlich (14. Februar 1766 bis 14. April 1772). Die fixirten Einkünfte der ordentlichen Professur der Logik und Metaphysik, als Kant dieselbe antrat, betrugen 166 Thaler 60 Groschen.

Im Jahre 1786 betrugen seine festen Amtseinkünfte, die sich aus vier Posten zusammensetzten, etwas über 417 Thaler. Nach einer Gehaltserhöhung im Jahre 1787 und jener Zulage von 220 Thaler im März 1789 belief sich sein Einkommen auf 725 Thaler 60 Gr. 9 Pf. Nachdem seine Besoldung als Professor der Logik und Metaphysik auf etwas über 385 Thaler gestiegen war, bezog Kant während der letzten Jahre eine Besoldung von nahezu 750 Thalern: er hatte von den damaligen königsberger Professoren die höchste Einnahme.[2]

Demnach scheint es, daß Kant, dieser größte Philosoph Deutschlands, vielleicht der Welt, während eines nahezu achtzigjährigen Lebens und einer nahezu fünfzigjährigen Laufbahn als akademischer Lehrer dem Staate etwa 15—16000 Thaler gekostet hat. Wie viel ihm seine Vorlesungen und Werke eingebracht haben, wissen wir nicht. Da er aber von sich aus ganz arm war, so muß er die Tugend der Sparsamkeit in hohem Maße besessen und ausgeübt haben, um ein Vermögen von mehr als 21000 Thalern zu hinterlassen.[3]

Chr. J. Kraus bezeugt, daß Kant für sein Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, kein Honorar gefordert, aber vom Verleger aus

[1] E. Fromm. S. 60—62. — [2] Ebendas. S. 62—64. — [3] S. das nächste Capitel.

freien Stücken vier Thaler für den Bogen erhalten habe, auch sei ihm jede Auflage besonders bezahlt worden, was Kant als ein Zeichen der Municifenz seines Verlegers ansah. Er habe für seinen „Entwurf vom ewigen Frieden“ ein Honorar von 200 Thalern gefordert, ungefähr so viel, als er für sein größtes weltberühmtes und welterleuchtendes Hauptwerk erhalten hat.[1]

Kant hatte seine Bibliothek dem Magister Gensichen, seinem Schüler und Freunde, vermacht. Dieselbe enthielt nur ca. fünfhundert Schriften, eingerechnet die Broschüren. Die von Kant gekauften Bücher waren größtentheils mathematischen und naturwissenschaftlichen Inhalts, die philosophischen waren größtentheils Geschenke der Verfasser. Von Kants eigenen Werken fehlten die vorkritischen und die Kritik der praktischen Vernunft.[2]

3. Das letzte Werk.

Noch war er mit der Ausarbeitung eines umfassenden Werks beschäftigt, welches er mit der Vorliebe eines Greises für das späteste Kind gern als sein Hauptwerk bezeichnete: es sollte den Uebergang von der Metaphysik (von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft) zur Physik, gleichsam die Brücke zwischen beiden, bilden, er nannte es auch wohl „das System der reinen Philosophie nach ihrem ganzen Umfange“. Bis in die letzten Monate seines Lebens schrieb er daran, so emsig es ging. Man fand es auf seinem Tisch, als er starb; es bestand aus 117 ½ Foliobogen nebst 42 Blättern und war von Kant selbst in 13 Konvolute getheilt. Professor Joh. Schultz, welchen Kant „nach sich für den besten Dolmetscher seiner Schriften“ erklärt und auch die Handschrift hatte einsehen lassen, fand darin nicht, was der Titel versprach, und hielt das Werk nicht für redactionsfähig. Wasianski, in den letzten Jahren Kants nächster Hausfreund, der alle seine Angelegenheiten zu besorgen hatte, berichtet: „Die Anstrengung, die Kant auf die Ausarbeitung dieses Werkes wandte, hat den Rest seiner Kräfte schneller verzehrt. Er gab es für sein wichtigstes Werk aus; wahrscheinlich aber hat seine Schwäche an diesem Urtheil großen Antheil.“ Kant selbst hat diese Schwäche gefühlt und war seines Werkes nicht sich sicher. „Bald glaubte er, da er das Geschriebene selbst nicht mehr beurtheilen konnte, es wäre vollendet und

[1] Reicke: Kantiana. S. 21 Anmerkg. — [2] Reicke: Aus Kants Briefwechsel. (1885.) S. 4.

bedürfe nur noch der letzten Feile, bald war sein Wille, daß es nach seinem Tode verbrannt werden sollte."

Wenn seine Freunde ihn fragten, was sie von seinen letzten Arbeiten, worunter jenes Werk war, noch zu hoffen hätten, so antwortete er: „Ach, was kann das sein, sarcinas colligere! Daran kann ich jetzt nur noch denken." So erzählt Borowski.

Da das Werk neuerdings von sich reden gemacht und auch gewisse Veröffentlichungen erlebt hat, so werde ich in einem der nächsten Capitel, welches Kants Schriften zu behandeln haben wird, an dem zuständigen Orte darauf zurückkommen.

4. Das Ende.

Während er an diesem Werke fortschrieb, befand sich Kant im Zustande des geistigen und körperlichen Absterbens. Es war keine eigentliche Krankheit, die ihn verzehrte, sondern der Marasmus mit allen seinen Uebeln. Das Gedächtniß erlosch mehr und mehr, die Muskelkraft erschlaffte, der Gang wurde schwankend, er konnte sich kaum noch aufrechthalten und bedurfte fortwährender Wachsamkeit und Unterstützung. Dazu kam ein beständiger Druck auf den Kopf, welchen er die Grille hatte aus der Luftelektricität zu erklären, um das Leiden aus äußeren Umständen, nicht aus der Erkrankung seines Gehirns abzuleiten. Die Kraft der Sinne erlosch, namentlich minderte sich die Sehkraft des rechten Auges, während er die des linken (ohne es geraume Zeit hindurch zu merken) schon längst verloren hatte; die Eßlust verlor sich, er war so schwach, daß er seine ökonomischen Angelegenheiten nicht mehr verwalten, weder Geld zahlen noch erhaltene Zahlungen bescheinigen konnte. Was das schwachgewordene Alter Lästiges mit sich bringt, mußte er langsam, Uebel für Uebel, an sich erfahren. Als er sein neunundsiebenzigstes Lebensjahr erfüllt hatte, schrieb er zwei Tage darauf (24. April 1803) auf einen seiner Gedächtnißzettel die biblischen Worte, welche er, wie wenige, sich aneignen durfte: „Nach der Bibel, unser Leben währet siebzig Jahre, und wenn's hoch kommt, so sind es achtzig Jahre, und wenn's köstlich war, so ist es Mühe und Arbeit gewesen".

Das vollendete achtzigste Jahr sollte er nicht mehr erreichen. Von einem heftigen Anfall im October 1803 erholte er sich noch einmal für wenige Monate. Die Kräfte versiegten jetzt von Tag zu Tag. Er vermochte nicht mehr seinen Namen zu schreiben, die Buchstaben

sah er nicht, die geschriebenen vergaß er in demselben Augenblicke, die Bilder waren seiner Vorstellung entfallen, selbst die gewöhnlichsten Ausdrücke des täglichen Lebens versagten ihm, die täglichen Freunde sogar vermochte er nicht mehr zu erkennen, sein Körper, den er oft scherzend „seine Armseligkeit" genannt hatte, war mumienartig vertrocknet. Er war vollkommen lebenssatt und lebensüberdrüssig. So erlöste ihn der wohlthätige Tod am Vormittag des 12. Februar 1804. Sein letztes Wort lautete: „Es ist gut".[1]

5. Bestattung und Ehren.

Den 28. Februar 1804 wurde der Leichnam Kants in dem „Professorengewölbe" unter den Arkaden an der Nordseite der Domkirche bestattet. Die Säulenhalle, unter der seine Gebeine ruhen, wurde ihm zu Ehren «Stoa Kantiana» genannt. Ein Denkstein, von Freundeshand gesetzt, bezeichnete die Stelle. Den 22. April 1810 wurde an diesem Orte die Büste des Philosophen errichtet. Die Begräbnißstätte verfiel im Lauf der Jahre. Um sie in würdiger Weise zu erneuern, hat man neuerdings eine gothische Kapelle erbaut, in deren Gewölbe die wieder ausgegrabenen und aufgefundenen Reste Kants bestattet worden sind (den 21. November 1880).[2]

Am 80. Geburtstage Kants, den 22. April 1804, sollte zum Zeichen des außerordentlichen Verlustes, welchen die Universität und die Welt erlitten hatte, eine akademische Trauerfeier gehalten werden und der Consistorialrath Wald als Professor der Eloquenz die Gedächtnißrede halten. Da der 22. April auf einen Sonntag fiel, so hat die Feier am folgenden Tage stattgefunden. Wald hatte den Entwurf seiner Rede einer Reihe von Männern mitgetheilt, die mit dem Leben und der Person des Philosophen vertrauter waren als er, wie namentlich Borowski, Kraus, Heilsberg, Gensichen, Pörschke u. a., und sich deren Bemerkungen und Antworten auf gewisse Fragen erbeten. So ist einiges schätzbare biographische Material angesammelt worden, welches Reicke in seinen „Kantiana" zum ersten mal veröffentlicht hat.

Kant war Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Berlin (1786), Petersburg (1794) und Siena (1798). Zum Mitgliede des Pariser Instituts war er vorgeschlagen, die Ernennung hat er nicht mehr erlebt.

[1] Ueber Kants Krankheitszustände im Zusammenhang mit seinem Körperbau vgl. H. Bohn: „Kants Beziehungen zur Medizin". (Königsb. 1873.) S. 9—11. —
[2] F. Bessel-Hagen: Die Grabstätte Immanuel Kants u. s. w. (Kgsbg. 1880.)

Er ist abgebildet in Oelgemälden, Medaillen, Büsten und Statuen. Das älteste Originalgemälde von dem königsberger Maler Becker stammt aus dem Jahre 1768, das beste von dem berliner Maler Döbler aus dem Jahre 1791. Als das würdigste Denkmal gilt die Marmorbüste von der Hand Fr. Hagemanns aus dem Jahre 1802, die später das Grabmal des Philosophen zieren sollte; sie hat unter den drei Medaillen der gelungensten zum Vorbilde gedient, ihre Züge sind in der kleinen sitzenden Statue von Bräunlich nachgeahmt worden.[1] Die vortrefflichste und glücklichste Abbildung ist Rauchs berühmte Statue.

Im nächsten Jahre, wenn er es erlebt, hätte Kant als Docent der königsberger Universität sein fünfzigjähriges Jubiläum feiern können. Ein Zeitgenosse und Unterthan Friedrichs des Großen, war und fühlte er sich auch geistig als einen echten Sohn dieses Zeitalters. Unter den wissenschaftlichen Größen, die das Zeitalter Friedrichs erzeugt hat, ist er die erste, dem in Gesellschaft Lessings mit vollem Recht neben den Feldherren des Königs ein Platz zukommt an dem Friedrichsmonumente zu Berlin.

Und der beinahe fünfzigjährige Zeitraum seiner akademischen Wirksamkeit: welche Fülle der größten weltgeschichtlichen Veränderungen begreifen diese Jahre in sich! Der siebenjährige Krieg mit seinem glänzenden Erfolge, der Erhebung Preußens unter die Reihe der stimmführenden Staaten Europas, der amerikanische Freiheitskrieg, die Erschütterungen der französischen Revolution, die in dem Todesjahr des Philosophen ihren ersten Lauf vollendet, indem sie nach so vielen Verwandlungen aus der letzten republikanischen Phase des Consulats in die Alleinherrschaft des Kaiserreichs übergeht!

Von diesen Begebenheiten war Kant kein müßiger Zeuge. Neben seinen philosophischen Untersuchungen interessirte ihn nichts mehr als die politischen Weltgeschicke, er verfolgte ihren Verlauf mit der lebhaftesten Theilnahme; er ergriff mit der entschiedensten Sympathie die Sache Amerikas gegen England, noch leidenschaftlicher nahm er Partei für die Umgestaltung Frankreichs. Das Gestirn Friedrichs des Großen stieg empor, als Kant seine akademischen Studien anfing; es hatte seine glänzende Laufbahn vollendet, als Kant seine glänzende Laufbahn eben begonnen hatte, und die letzten Jahre des Philosophen sahen das Gestirn Napoleons aufgehen. Die Fremdherrschaft auf

[1] Schubert: Kants Biogr. S. 202—210.

deutschem Boden und die deutschen Freiheitskriege hat er nicht mehr erlebt. Aber der Geist seiner Philosophie ist mit der deutschen Sache gewesen, und Kant, welcher die Unabhängigkeit fremder Nationen mit so vieler Theilnahme sich begründen sah, würde unter den Ersten gewesen sein, die Unabhängigkeit der eigenen Nation gegen das Joch der Fremdherrschaft zu vertheidigen. Dem Kriege als solchem war er im Innersten zuwider. Was sein ganzes Interesse erregte, waren die Staatsveränderungen, die Verfassungsformen, welche sich auf Grund der Rechtsideen gestalten. Seine eigenen politischen Ansichten sind durch die Zeitbegebenheiten, die er erlebte, mitbestimmt worden, und man kann diese Ansichten in ihrer eigenthümlichen Färbung, in ihren charakteristischen Widersprüchen nicht verstehen, wenn man sich nicht die mächtigen Einflüsse jener Zeitverhältnisse und Kants Empfänglichkeit dafür gegenwärtig erhält.

Preußens Regierung unter Friedrich dem Großen, Amerikas Unabhängigkeit, Frankreich vom Jahre 1789 haben von den verschiedensten Seiten her jene Einflüsse ausgeübt. Am stärksten war Kants Anhänglichkeit an den Staat Friedrichs, seine Abneigung gegen England; der französischen Revolution redete er von seiten ihrer ursprünglichen Rechtsidee gern das Wort, sie war eine Zeit lang das liebste Thema seiner Gespräche, bei aller Milde für abweichende Ansichten war er in diesem Punkte am empfindlichsten für den Widerspruch. Wir werden später sehen, welche gleichsam diagonale Richtung unter solchen verschiedenen Einflüssen seine politische Theorie nahm. Soviel ist gewiß, daß ihm als die beste Verfassung eine solche erschien, welche die größtmögliche Freiheit mit der größtmöglichen Gesetzmäßigkeit, ohne welche es keine Gerechtigkeit giebt, vereinigt. Wenn ihn von seiten ihrer Rechtsidee die französche Revolution mächtig anzog, so mußte sie ihn von seiten der Anarchie, ohne welche keine Revolution ausgeht, auf das äußerste abstoßen. Diese zu billigen, hätte Kant nicht bloß seinen philosophischen, sondern auch seinen persönlichen Charakter verleugnen müssen.

Sechstes Capitel.

Kants Persönlichkeit und Charakter.

I. Die kritische Lebensart.

1. Die Herrschaft der Grundsätze.

Die beiden Grundzüge, welche den Charakter Kants bis in seine Einzelnheiten hinein ausprägen und sich in ihm auf eine seltene Weise verbinden und vollenden, sind der Sinn für persönliche Unabhängigkeit und zugleich für die pünktlichste Gesetzmäßigkeit. Fügen wir den Scharfsinn des Denkers hinzu, so konnte die kritische Philosophie keinen Charakter finden, der besser zu ihrem Begründer gepaßt hätte. Jene beiden Züge sind die menschlichen Cardinaltugenden Kants, die sich im Großen und Kleinen wiederholen und, wie es bei einer solchen Kernnatur nicht anders sein kann, über die gewöhnlichen Grenzen hinausgehen. Er kann im Interesse der Unabhängigkeit Rigorist, in dem der Gesetzmäßigkeit Pedant werden; er verfährt mit sich selbst durchgängig rational, er ordnet und regulirt sein Leben, als ob er es zur reinen Vernunft selbst machen wollte.

Als Philosoph forscht er nach den letzten Bedingungen der menschlichen Erkenntniß und schöpft daraus die Principien, welche unser Wissen sowohl begründen als begrenzen. Als Mensch stellt er sein ganzes Leben durchgängig unter die Herrschaft von Grundsätzen, die er sorgfältig und genau ausbildet, nach welchen er, als einer strengen Richtschnur, auf das Pünktlichste handelt. Nach deutlich bewußten Grundsätzen zu erkennen, jeden Act der Erkenntniß, jedes Urtheil mit dem vollen Bewußtsein ihrer Begründung auszurüsten: dies ist der eigentliche Zweck der kantischen Philosophie. Nach ebenso deutlich erkannten Grundsätzen in allen Punkten zu leben, jede Handlung richtig zu vollziehen, jede mit dem Bewußtsein dieser Richtigkeit zu begleiten: dies ist der eigentliche Plan und Genuß seines Lebens. Nichts Zweckwidriges zu thun, alle seine Handlungen nach wohlbedachten Maximen zu bestimmen und mit dem Bewußtsein ihrer Zweckmäßigkeit auszuführen, ist ihm ein ebenso natürliches wie moralisches Bedürfniß, das er nicht anders kann, als in allen

Punkten befriedigen. Er ist überall in seiner Philosophie wie in seinem täglichen Leben der Mann der Principien und Grundsätze; er würde nie dieser Philosoph geworden sein, wenn er nicht selbst in den geringfügigsten Kleinheiten des Lebens dieser Mensch gewesen wäre. Und darin besteht sowohl die Unabhängigkeit als die strenge Regelmäßigkeit seines Lebens: es ist unabhängig, weil es durchaus auf eigenen Maximen beruht; es ist vollkommen regelmäßig, weil es jede seiner Maximen pünktlich befolgt.

Die persönliche Unabhängigkeit im echten Sinne des Wortes war unserem Philosophen von Haus aus nicht leicht gemacht, er mußte sie durch lange und ausdauernde Anstrengung erwerben, und der Grad, in welchem er sie erworben hat, gilt uns zugleich als ein Maß für die Stärke seines Charakters. Von einer schwächlichen Gesundheit, welche bei seinen Geistesarbeiten ihm Störungen und Schwierigkeiten aller Art bereitet, von Vermögensumständen, welche ihm keineswegs die Mittel einer unabhängigen Existenz gewähren, findet sich Kant zunächst sowohl nach der physischen als ökonomischen Seite in einem abhängigen und hülfsbedürftigen Zustande. Er muß sich selbst soviel körperliches und ökonomisches Wohlbefinden erst erwerben, als nöthig ist, um nach beiden Seiten seine Unabhängigkeit und Geistesfreiheit zu sichern.

2. Oekonomische Unabhängigkeit.

Um von dem Seinigen zu leben und nicht fremder Leute Hülfe zu brauchen, opferte Kant seinen Lieblingswunsch, in Königsberg zu bleiben, wurde Hauslehrer und mußte neun Jahre aushalten, bis er im Stande war, die akademische Laufbahn zu betreten. Seine Einnahmen, auf Vorlesungen und Privatissima allein angewiesen, waren nicht bedeutend; aber was ihm die Glücksumstände versagt hatten, gelang der unverdrossenen Arbeit und vor allem seiner haushälterischen Kunst. Er war durchaus sparsam. Der Grundsatz, nichts Zweckwidriges zu thun, hieß ins Oekonomische übersetzt: gar keine unnützen Ausgaben zu machen. Diesen Grundsatz befolgte er auf das Allerpünktlichste. Er verschwendete buchstäblich nichts. Seine Sparsamkeit war eine wirkliche Tugend, von der Verschwendung eben so weit entfernt als vom Geize. Diese Tugend übte er ganz im Dienste seiner Unabhängigkeit. Er wollte von niemand etwas annehmen dürfen, sich nichts umsonst thun lassen, keinem etwas schuldig sein; er hat niemals einen Gläubiger gehabt und sprach davon in seinem Alter mit gerechtem Stolz.

So wurde er zuletzt auf die beste Weise der Welt ein vermögender Mann, unterstützte seine armen Verwandten reichlich, nicht durch zufällige Almosen, sondern indem er ihnen jährlich eine bedeutende Summe aussetzte, und hinterließ ihnen bei seinem Tode ein beträchtliches, für die damalige Zeit sogar ansehnliches Capital.[1]

Jachmann berichtet: „Schon von Jugend auf hat der große Mann das Bestreben gehabt, sich selbständig und von jedermann unabhängig zu machen, damit er nicht den Menschen, sondern sich selbst und seiner Pflicht leben durfte. Diese seine Unabhängigkeit erklärte er auch noch in seinem Alter für die Grundlage alles Lebensglücks und versicherte, daß es ihn von jeher viel glücklicher gemacht habe, zu entbehren, als durch den Genuß ein Schuldner des Anderen zu werden. In seinen Magisterjahren ist sein einziger Rock schon so abgetragen gewesen, daß einige wohlhabende Freunde es für nöthig geachtet haben, ihm auf eine sehr discrete Art Geld zu einer neuen Kleidung anzutragen. Kant freute sich aber noch im Alter, daß er Stärke genug gehabt habe, dieses Anerbieten auszuschlagen und das Anstößige einer schlechten, aber doch reinen Kleidung der drückenden Last der Schuld und Abhängigkeit vorzuziehen. Er hielt sich deshalb auch für ganz vorzüglich glücklich, daß er nie in seinem Leben irgend einem Menschen einen Heller schuldig gewesen ist. «Mit ruhigem und freudigem Herzen konnte ich immer: Herein! rufen, wenn jemand an meine Thür klopfte», pflegte der vortreffliche Mann oft zu erzählen, «denn ich war gewiß, daß kein Gläubiger draußen stand».“[2]

3. Gesundheitspflege.

Dieselbe kritische Sorgfalt und Vorsicht, womit er seine Vermögensverhältnisse geordnet hielt, widmete er mit gleichem Erfolge seinen körperlichen Zuständen. Unbemittelt wie er war, ist Kant lediglich durch seine weise und stetige Sparsamkeit ein wohlhabender Mann geworden und konnte sich rühmen, nie einen Gläubiger gehabt zu haben. Unkräftig, sogar leidend von Natur, erreichte er doch, bis auf die letzten Jahre im ungeschwächten Gebrauche seiner geistigen Kraft, die Höhe des Greisenalters und konnte von sich sagen, „daß er nie auch nur einen Tag krank gelegen oder der ärztlichen Hülfe bedürftig gewesen sei“. Dieses körperliche Wohlbefinden, wie das ökonomische, war ein

[1] Die hinterlassene Summe betrug 21539 Thaler. S. oben Cap. V. S. 98. — [2] Vgl. oben Cap. III. S. 53.

Werk allein seiner Ansicht. Seine leibliche Gesundheitspflege fordert womöglich noch die ökonomische Ordnung. Aber wie er in der letzten Rücksicht von Geiz und Habsucht, so war er in der ersten weit entfernt von jeder Art der Verweichlichung; im Gegentheil ordnete er sein ganzes Leben auf das strengste unter das System der Gesundheitsregeln, die er sich selbst ausgebildet und festgestellt hatte auf Grund einer fortwährenden, höchst sorgfältigen Beobachtung seiner körperlichen Stimmungen. Er studirte förmlich seine Leibesverfassung, wie er als Philosoph die Verfassung der menschlichen Vernunft untersuchte; er beobachtete seinen Körper, wie ein sorgfältiger Meteorolog das Wetter beobachtet. Unter seinen Gesundheitsregeln war die oberste die Nichtverweichlichung des Körpers, die Enthaltsamkeit und Abhärtung, das «Sustine» und «Abstine».

Die moralische Willenskraft galt ihm als das oberste Regierungsprincip des Körpers und unter Umständen für die wohlthätigste Arznei. Er brauchte sozusagen die reine Vernunft zugleich als Medicin und Heilmethode. Es war eine auf reine Vernunft gegründete ärztliche Kunst, das menschliche Leben zu erhalten, zu verlängern, vor Krankheiten zu bewahren, von gewissen krankhaften Störungen sogar zu befreien. In diesem Sinne widmete er Hufeland, dem Verfasser der Makrobiotik, jenen Aufsatz, den er später in dem „Streit der Facultäten" mit Hinblick auf die medicinische aufnahm: „Von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein".

Diese Heilkraft des Willens hat er an sich selbst geübt und bewährt. Seine körperliche Verfassung hätte ihn sehr leicht zur Hypochondrie führen können. In Folge seiner engen und flachen Brust litt er an einer fortwährenden Herzbeklemmung, einem beständigen Druck, welchen kein äußeres, mechanisches Mittel heben konnte; dieses Leiden verließ ihn eigentlich nie und machte ihn eine Zeitlang schwermüthig, beinahe lebensüberdrüssig. Da kein anderes Mittel half, so machte er sich diese seine Disposition klar und faßte den heilsamen Entschluß, sich nicht weiter um die Sache zu kümmern, da ja das beständige Denken an das Leiden selbst das Uebel nur verschlimmern könnte. Und gerade hierin lag die Gefahr der Hypochondrie; er besiegte dieselbe durch den bloßen Vorsatz, ihr nicht nachzugeben. Die Beklemmung der Brust, diesen mechanischen Zustand, konnte er zwar nicht beseitigen, aber er brachte Ruhe und Heiterkeit in den Kopf, und so war er trotz jenes

körperlichen Drucks ungehindert im Denken, offen in der Gemüthsstimmung, heiter in der Gesellschaft.

Auch bei anderen Empfindungen, die noch peinlicher waren, wußte er den störenden Einfluß dadurch zu bezwingen, daß er seine Aufmerksamkeit energisch davon ablenkte, bis ihn die Sache nicht mehr rührte. Auf diese Weise beherrschte er sogar die gichtartigen Schmerzen, die ihn während der letzten Jahre öfters am Einschlafen hinderten: durch eine freiwillig gewählte Vorstellung nicht aufregender Art gab er seinem Geiste geflissentlich eine andere Richtung, die er so lange verfolgte, bis sich der Schlaf einstellte. Selbst gegen Schnupfen und Husten kehrte er mit gutem Erfolg seine moralische Heilmethode. Er nahm sich fest vor, so lange bei geschlossenen Lippen zu athmen, bis er den vollen und freien Luftzug durch den gehemmten Kanal erobert hatte. Ebenso nahm er sich vor, den Reiz, der den Husten verursachte, durchaus nicht zu beachten, und setzte es durch „mit einem recht großen Grade des festen Vorsatzes".

Bis in die kleinsten Dinge bildete er seine Gesundheitsregeln aus. Die Spaziergänge machte er gewöhnlich allein, um nicht durch die Unterhaltung zum Sprechen und dadurch zum Athemholen mit geöffneten Lippen genöthigt zu werden, wodurch er sich rheumatischen Affectionen aussetzte. Es war ihm sehr unangenehm, wenn von ungefähr ihm ein Bekannter begegnete, der an seinem Spaziergange Theil nahm. Um während des Arbeitens in seinem Zimmer nicht ohne Bewegung zu bleiben, hatte er grundsätzlich die Gewohnheit genommen, sein Taschentuch auf einem entfernten Stuhle liegen zu lassen, damit er bisweilen zum Aufstehen und Gehen genöthigt sei. Auf das Sorgfältigste war nach ausgedachten Regeln das System der ganzen Diät eingerichtet, das Maß und die Beschaffenheit der Speisen und Getränke, die Dauer des Schlafs, die Art des nächtlichen Lagers, sogar die Methode sich zu bedecken. So machte sich Kant selbst zu seinem Arzt und dadurch unabhängig von der gelehrten Medicin. Die verschriebenen Arzneimittel waren ihm zuwider, er hütete sich davor, ausgenommen die Pillen seines alten Universitätsfreundes Trummer. Doch interessirten ihn bei seiner kritischen Gesundheitspflege die verschiedenen Heilsysteme und Entdeckungen der wissenschaftlichen Medicin außerordentlich; das brownsche System hatte seinen Beifall, die Schutzblattern rechnete er unter die heroischen Rettungsmittel, dagegen die jennersche Impfungsmethode erklärte er für „Einimpfung der Bestialität". Besonders

wichtig erschien ihm die Chemie in ihrem Einfluß auf die wissenschaftliche Heilkunde.[1]

Man muß diese Gesundheitsrücksichten Kants, so kleinlich sie scheinen, nicht unrichtig beurtheilen. Von einer ängstlichen Sorge für das liebe Leben oder gar von Todesfurcht war er ganz frei; er besorgte und beobachtete seinen Körper wie ein Instrument, welches er gern so lange als möglich brauchbar und tüchtig erhalten wollte. Seine Gesundheit, für welche die Natur wenig gethan, war gleichsam sein eigenes wohlüberlegtes Werk geworden. Kein Wunder, daß er sich mit der Vorliebe eines Autors für dieses Werk interessirte, nichts darauf Bezügliches außer Acht ließ, gern darüber sprach und es mit Selbstzufriedenheit empfand, daß er sich selbst so zweckmäßig behandle. Seine Gesundheit war gleichsam sein Experiment, und so war die Sorgfalt, die er darauf verwendete, nur die Umsicht, welche glückliche Experimente verlangen. Selbst seine Lebensdauer suchte er aus Wahrscheinlichkeitsgründen zu berechnen; darum las er stets mit großem Interesse die königsberger Mortalitätslisten und ließ sich dieselben von der Polizeibehörde zuschicken.

4. Lebensordnung.

In seinen Arbeiten, welche die größte Sammlung forderten, wollte er schlechterdings nicht gestört sein; er hielt daher sorgfältig jede äußere Unruhe von sich fern. Zu der Unabhängigkeit, deren er bedurfte, gehörte auch die möglich größte Ruhe von außen. Sollte die Wohnung ihm behagen, so konnte sie nicht geräuschlos genug sein, und da sich diese Bedingung in einer Stadt wie Königsberg nicht eben leicht erfüllen ließ, so wechselte er häufig seine Wohnung: die eine in der Nähe des Pregel war dem Lärm der Schiffe und polnischen Fahrzeuge ausgesetzt; eine andere ließ er im Stich, weil ihm der Hahn des Nachbars zu oft krähte, um jeden Preis wollte er den Hahn kaufen, aber der Nachbar gab ihn nicht her, und Kant mußte weichen. Endlich kaufte er sich ein bescheidenes, am Schloßgraben gelegenes Haus.[2]

Indessen auch hier blieben die Störungen nicht aus. Unweit davon lag das Stadtgefängniß, dessen Bewohner zu ihrer Besserung und

[1] H. Bohn: Kants Beziehungen zur Medicin. S. 18 flgd. Borowski. S. 113. — [2] Von 1766—1769 wohnte Kant bei dem Buchhändler Kanter, der im Jahre 1768 für seinen Laden das Bild des Philosophen unter den zwölf Zierden Königsbergs malen ließ. Von hier vertrieb ihn der Hahn des Nachbars. Das eigene Haus kaufte er 1783 und hielt seit 1786 auch seine eigene Oekonomie.

Erweckung geistliche Lieder singen mußten, die bei den offenen Fenstern und den laut schreienden Stimmen dem Philosophen widerwärtig ins Ohr fielen. Sehr ungehalten über diese äußerst unbequeme Störung, die er einen „Unfug“, „einen geistlichen Ausbruch der Langeweile“ nannte, schrieb er an den ihm befreundeten Hippel, welcher erster Bürgermeister der Stadt und zugleich Aufseher des Gefängnisses war, folgende Zeilen, die wir wörtlich mittheilen, weil sie Kants Gemüthsstimmung bei dieser Gelegenheit vortrefflich ausdrücken: „Ew. Wohlgeboren waren so gütig, der Beschwerde der Anwohner am Schloßgraben wegen der stentorischen Andacht der Heuchler im Gefängnisse abhelfen zu wollen. Ich denke nicht, daß sie zu klagen Ursache haben würden, als ob ihr Seelenheil Gefahr liefe, wenn gleich ihre Stimme beim Singen dahin gemäßigt würde, daß sie sich selbst bei zugemachten Fenstern hören könnten (ohne auch selbst alsdann aus allen Kräften zu schreien). Das Zeugniß des „Schützen“ (Gefängnißwärters), um welches es ihnen wohl eigentlich zu thun scheint, als ob sie sehr gottesfürchtige Leute wären, können sie dessenungeachtet doch bekommen; denn der wird sie schon hören, und im Grunde werden sie nur zu dem Tone herabgestimmt, mit dem sich die frommen Bürger unserer guten Stadt in ihren Häusern erweckt genug fühlen. Ein Wort an den Schützen, wenn Sie denselben zu sich rufen lassen und ihm Obiges zur beständigen Regel zu machen belieben wollen, wird diesem Unwesen auf immer abhelfen und denjenigen einer Unannehmlichkeit überheben, dessen Ruhestand Sie mehrmalen zu befördern gütigst bemüht gewesen und der jederzeit mit der vollkommensten Hochachtung ist Ew. Wohlgeboren gehorsamster Diener J. Kant.“[1] Uebrigens war der Gesang im Gefängniß nicht die einzige Störung. In der Nachbarschaft gab es auch bisweilen Tanzmusik zu hören, die unserem Philosophen Zeit und Laune verdarb. Diese Umstände mögen das ihrige dazu beigetragen haben, daß Kant gegen die Musik überhaupt verstimmt wurde und sie eine „zudringliche Kunst“ nannte; er hat ihr die Störung bis in die Aesthetik nachgetragen.

Alles, was seinen gewohnten Lebenskreis unterbrach und veränderte, war ihm störend. In der Dämmerungsstunde pflegte er regelmäßig zu meditiren, und wie er die Gewohnheit hatte, bei scharfem Nachdenken irgend einen äußeren Gegenstand zugleich fest ins Auge fassen, so blickte er während jener beschaulichen Stunde vom Ofen seines Studirzimmers

[1] Der Brief ist vom 9. Juli 1784. (Schubert: Biogr. S. 107.)

aus unverwandt durch das Fenster nach dem gegenüberliegenden löbe-
nichtschen Thurm. Er konnte sich nicht lebhaft genug ausdrücken,
erzählt Wasianski, wie wohlthätig seinem Auge der für dasselbe passende
Abstand dieses Objects sei. Unterdessen stiegen zwischen dem Auge
Kants und dem löbenichtschen Thurm die Pappeln im Garten des Nach-
bars so hoch empor, daß sie den Thurm verdeckten, und nun empfand
unser Philosoph diese Hemmung seiner gewohnten Aussicht so störend,
daß er nicht abließ, bis der gefällige Nachbar die Wipfel seiner Bäume
geopfert hatte.

Jede Veränderung in seiner Häuslichkeit und in dem geläufigen
Texte seiner Lebensordnung, auch die geringfügigste, fiel ihm schwer,
und so lange als möglich hielt er sie fern. Seine gewohnte Lebens-
und Hausordnung war gleichsam mit seinem Charakter verwachsen.
In den letzten Jahren freilich, bei der überhandnehmenden Altersschwäche,
mußte manches verändert und namentlich fremde Hülfe in Anspruch
genommen werden. Nur mit Widerwillen wich er der unumgänglich
gewordenen Nothwendigkeit. Einen alten Diener, den er vierzig Jahre
gehabt, der aber zuletzt nicht bloß ganz untauglich, sondern im äußersten
Grade nichtswürdig sich benahm, entließ Kant erst nach langen inneren
Kämpfen. Tagelang ging ihm die Sache nach, und die Entwöhnung
von jenem Menschen wurde ihm so schwer, daß er sich ausdrücklich
und mit einer gewissen Anstrengung vornehmen mußte, an den ganzen
Vorgang nicht weiter zu denken. Um diesen Vorsatz sich einzuschärfen,
schrieb er (den 1. Febr. 1802) auf einen jener Gedankenzettel, womit
er damals seinem Gedächtnisse zu Hülfe kam: „Lampe" — so hieß der
Diener — „muß vergessen werden".

Seine ganze Lebensweise war durch genaue Grundsätze und Ge-
wohnheiten bis zur mathematischen Regelmäßigkeit ausgeprägt; jeder Tag
war durch die pünktlichste Eintheilung gleichsam liniirt, einer verfloß
wie der andere. Die Zeit war Kants Hauptvermögen, das er so sorg-
fältig und ökonomisch, wie seine Geldmittel, verwaltete. Der Schlaf
durfte ihm nie mehr als sieben Stunden kosten. Pünktlich um zehn
Uhr ging er zu Bett, pünktlich um fünf stand er auf; der Diener hatte
die Weisung, ihn zu wecken und um keinen Preis länger schlafen zu
lassen. Er ließ sich gern von seinem Diener bezeugen, daß er in dreißig
Jahren auch nicht ein einziges mal den Zeitpunkt aufzustehen verfehlt
habe. Die ersten Morgenstunden waren größtentheis den Vorlesungen
gewidmet, die auch in der Tagesordnung Kants obenan standen. Punkt

sieben Uhr begab er sich aus seinem Studirzimmer in den Hörsaal; nach den Vorlesungen, die gewöhnlich bis neun dauerten, kehrte er an seinen Arbeitstisch und in seine häusliche Bequemlichkeit zurück; jetzt kamen die wissenschaftlichen Arbeiten an die Reihe, die zum Druck bestimmten Schriften. Ohne Unterbrechung wurde bis gegen ein Uhr gearbeitet, dann kam der Mittagstisch, für Kant die Zeit der angenehmsten und genußreichsten Erholung; er liebte die geselligen Tafelfreuden, unter allen Lebensgenüssen sinnlicher Art waren sie ihm die liebsten, die einzigen, welche er mit einer gewissen Behaglichkeit und Sorgfalt pflegte. Nur muß man sich den einfachen Mann nicht als einen ausgesuchten Feinschmecker vorstellen; von Kostbarkeit war hier so wenig als sonst in seinem Leben die Rede, aber in den bescheidenen Grenzen des bürgerlichen Maßstabes genoß er die Mittagsstunden mit Wohlgefallen und sogar mit einem nicht geringen Aufwande von Zeit. In dem «coenam ducere» folgte er gern dem epikureischen Beispiele der Alten. Natürlich war es nicht das Essen, das so viel Zeit kostete, gewöhnlich drei, bisweilen fünf Stunden, sondern die Gesellschaft, die Kant nirgends lieber hatte als beim Gastmahl; hier war er selbst am gesprächigsten, am meisten mittheilsam. Er hatte die Gabe einer mannichfaltigen, interessanten und für alle möglichen Dinge geschickten Unterhaltung, und so machte er einen ebenso liebenswürdigen Wirth als einen überall willkommenen Gast. Niemand hätte in diesem heiteren, gemüthlichen Tischgenossen, der mit jedermann ein interessantes Gespräch zu führen wußte, mit Frauen über Küche und Kochkunst besonders gern sich unterhielt, den tiefsten und schwierigsten Denker des Zeitalters vermuthet.

Bis in sein 63. Jahr brachte er die Mittagsstunden in einem Gasthause zu; später, als er eine eigene häusliche Einrichtung hatte, lud er sich täglich einige seiner guten Freunde ein, um seine Mahlzeit zu theilen, und diese Tischfreunde Kants spielen keine unwichtige Rolle in seinem Leben. Mit jener kritischen Sorgfalt, die ihm nirgends fehlte, verfuhr er förmlich systematisch in der Anordnung seiner kleinen Gastmahle; alles war überlegt und bis ins Einzelne geregelt, damit sämmtliche Umstände zu einander paßten: die Wahl der Speisen, die Zahl und Personen der Gäste, der Inhalt der Tischgespräche, selbst Form und Zeitpunkt der Einladung. Nie durften der Gäste weniger als drei, nie mehr als neun sein, seine Tischgesellschaft sollte „nicht geringer sein als die Zahl der Grazien und nicht größer als die der Musen“. Auf die Mahlzeit folgte dann stets nach einer kleinen Pause der regel=

mäßige Spaziergang, der etwa eine Stunde, bei günstiger Witterung auch länger dauerte; gewöhnlich ging er den sogenannten Philosophenweg, meistens allein, immer langsam, beides aus Gesundheitsrücksichten. Die Abendstunden in seinem Studirzimmer gehörten der Lectüre, die Dämmerungsstunden der Meditation. Um zehn Uhr war das so geregelte Tagewerk beschlossen.

Nicht leicht konnte ihn etwas bewegen, dieses gewohnte Geleis seiner täglichen Ordnung zu verlassen. Und war er je einmal unfreiwillig in die Lage einer kleinen Unregelmäßigkeit gekommen, hatte sich jene Ordnung durch irgend einen Zufall einmal verschoben, so hütete er sich gewiß vor dem zweiten male, ja er setzte sich nach einer solchen Erfahrung die ausdrückliche Maxime, in allen künftigen Fällen eine ähnliche Lage zu vermeiden. Dabei machte die Geringfügigkeit des Falls keineswegs eine Ausnahme, so daß die strenge und allgemeine Form der Maxime mit der Kleinheit und Zufälligkeit des Inhalts oft komisch contrastirte. Jachmann erzählt als Beispiel dieser Art einen ergötzlichen Vorfall. „Eines Tags kommt Kant von seinem gewöhnlichen Spaziergange zurück, und eben wie er in die Straße seiner Wohnung gehen will, wird ihn der Graf ** gewahr, welcher auf einem Cabriolet dieselbe Straße fährt. Der Graf, ein äußerst artiger Mann, hält sogleich an, steigt herab und bittet unsern Kant, mit ihm bei dem schönen Wetter eine kleine Spazierfahrt zu machen. Kant giebt ohne weitere Ueberlegung dem ersten Eindrucke der Artigkeit Gehör und besteigt das Cabriolet. Das Wiehern der raschen Hengste und das Zurufen des Grafen macht ihn bald bedenklich, obgleich der Graf das Kutschiren vollkommen zu verstehen versichert. Der Graf fährt nun über einige bei der Stadt gelegene Güter, endlich macht er ihm noch den Vorschlag, einen guten Freund eine Meile von der Stadt zu besuchen, und Kant muß aus Höflichkeit sich in alles ergeben, so daß er ganz gegen seine Lebensweise erst gegen zehn Uhr voll Angst und Unzufriedenheit bei seiner Wohnung abgesetzt wird. Aber nun faßte er auch die Maxime: nie wieder in einen Wagen zu steigen, den er nicht selbst gemiethet hätte, und über den er nicht selbst disponiren könnte, und sich nie von jemand zu einer Spazierfahrt mitnehmen zu lassen. Sobald er eine solche Maxime gefaßt hatte, so war er mit sich selbst einig, wußte, wie er sich in einem ähnlichen Falle zu benehmen habe, und nichts in der Welt wäre im Stande gewesen, ihn von seiner Maxime abzubringen."[1]

[1] Jachmann, Br. VII. S. 68—69.

So ging das Leben Kants durchgängig wie das regelmäßigste aller Zeitwörter; alles war überlegt, durchdacht, nach Regeln und Maximen bestimmt und festgesetzt, bis in die kleinsten Umstände, bis in den täglichen Küchenzettel, bis in die Farbe jedes einzelnen Stücks seiner Kleidung. Er lebte in allen Punkten als der kritische Philosoph, von dem Hippel im Scherz sagte, daß er eben so gut eine Kritik der Kochkunst als der reinen Vernunft schreiben könnte.

II. Gesellige Verhältnisse.

Bei dieser Lebensverfassung nun, die einem vollkommen geschlossenen Systeme gleichkam und so genau und umständlich eingetheilt war, wie ein kantisches Buch, bei dieser stereotypen Ordnung, die in allen Punkten die persönliche Unabhängigkeit des Philosophen zum Zweck hatte, erklärt sich von selbst, warum Kant in seinem häuslichen Leben sich selbst genug war und keine Neigung hatte, dasselbe zu theilen. In der That konnte der einförmige Kreislauf seines Lebens keinen anderen Mittelpunkt haben als ihn selbst. Darin liegt der Grund, warum Kant Hagestolz geblieben. Die Ehe paßte nicht zu seiner Lebensordnung; in seiner ausschließlichen Liebe zur Unabhängigkeit lag die Anlage zum Cölibatär. Auch waren jene Neigungen, die das eheliche Leben begehren, in Kant niemals so lebhaft, daß ihm die Ehelosigkeit eine große Entsagung gekostet hätte; es war in seinem Dasein kein leerer Platz, den die Ehe hätte ausfüllen können, und je älter er wurde, um so eingelebter und darum fester wurden die Gewohnheiten und sein ganzes mit Grundsätzen belegtes Lebenssystem, um so unzugänglicher natürlich wurde er selbst gegen die eheliche Gemeinschaft.

Seine Biographen wollen wissen, daß er noch im späteren Alter zweimal nahe daran gewesen sei zu heirathen, aber den günstigen Zeitpunkt verfehlt habe. Dies beweist, daß ihm die Sache nicht Ernst war. Er war über den Ehestand mit dem Apostel Paulus einverstanden, daß heirathen gut, nicht heirathen besser sei, und berief sich dabei auf das Urtheil einer sehr verständigen Frau, welche ihm öfters gesagt habe: „Ist dir wohl, so bleibe davon".[1] Man darf ihn deshalb weder für gemüthlos noch für einen Weiberfeind halten, er war in der That keines von beiden, vielmehr liebte er sehr den geselligen Umgang mit Frauen, und man erzählt, daß er sich gern und liebenswürdig mit

[1] Jachmann, Br. VIII. S. 94.

ihnen unterhalten konnte; nur durften die Gespräche nie gelehrt sein und überhaupt nicht Gegenstände berühren, welche die Grenzen der geselligen Unterhaltung überschritten. Die weibliche Anmuth, wo sie im geselligen Verkehr ihm entgegentrat, empfand er lebhaft und mit großem Wohlgefallen; aber daß diese schöne Hälfte der menschlichen Lebensvollkommenheit in seinem eigenen Dasein fehlte, diesen Mangel hat er kaum ernsthaft oder gar schmerzlich gefühlt. Den Wünschen seiner Freunde, die es an Zureden und selbst Hinweisungen nicht fehlen ließen, blieb er verschlossen, so gutmüthig er sie aufnahm. Noch in seinem neunundsechszigsten Jahre setzte ihm ein königsberger Pfarrer sehr dringlich zu, daß er heirathen möge, und brachte in ungewohnter Stunde Kant selbst eine zu diesem Zweck verfaßte Druckschrift: „Raphael und Tobias oder das Gespräch zweier Freunde über den Gott wohlgefälligen Ehestand". Kant entschädigte den guten Mann für die gehabten Druckkosten und erzählte oft mit dem besten Humor von dieser erbaulichen Unterredung.

Die Ehe gehört zu den Verhältnissen, welche man nur kennen lernen kann, wenn man sie erlebt, und weil Kant sie nie erlebt hat, so blieb ihm das Glück und die Tiefe dieser Lebensgemeinschaft verborgen. Er betrachtete sie als ein dinglich-persönliches Rechtsverhältniß und fand die nützlichste Seite der Ehe in dem ökonomischen Umstande, daß eine vermögende Frau etwas Wesentliches beitrage zur Unabhängigkeit ihres Mannes. Solche ökonomisch gesicherte, zugleich auf gegenseitiges Wohlwollen gegründete Ehen erschienen ihm als die wahrhaft glücklichen, als wirkliche Vernunftheirathen, weil sie aus soliden Vernunftgründen geschlossen waren; dergleichen praktische Heirathen pflegte er jüngeren Freunden oft mit ganz bestimmten Hinweisungen dringend zu emfehlen und sah es ungern, wenn leidenschaftliche Neigungen seiner wohlmeinenden Absicht im Wege standen. Man konnte nicht prosaischer, nüchterner, gewöhnlicher, nach dem Sinne der meisten Menschen praktischer über die Ehe denken als Kant, der für den poetischen, gemüthvollen Charakter derselben keinen Sinn hatte; ein Mangel, den wir dem Philosophen so weit vergeben wollen, als ihn der Hagestolz verschuldet hat. In einigen ihrer Heroen ist die Philosophie der Ehe ungünstig gewesen: auch Descartes und Hobbes, auch Spinoza und Leibniz waren Cölibatäre.

Gegen die Fähigkeit gemüthlicher Theilnahme ist übrigens Kants der Ehe ungünstige und gleichgültige Stimmung kein Zeugniß, denn

8*

er hatte für Freundschaft die lebhafteste und wärmste Empfindung. Der tägliche vertraute Verkehr mit einigen zuverlässigen Freunden entsprach eben so sehr seinem gemüthlichen Bedürfniß als seinem Lebenssysteme. In diesem kleinen, heimischen Freundeskreise war ihm wohl und behaglich, wie in seiner liebsten Gewohnheit. Der Verlust eines dieser Freunde war ihm unter allen schmerzlichsten Lebenserfahrungen die schmerzlichste. So lange noch ein Schimmer von Hoffnung war, verfolgte er mit ängstlicher Theilnahme den Lauf der Krankheit; sobald er aber den Todesfall erfahren hatte, that er sich Gewalt an, zog seine Gedanken von dem unabänderlichen Verluste ab, sprach von der Sache nicht mehr, um sich nicht durch die erneute schmerzliche Vorstellung zu rühren und durch Rührung zu erschlaffen, und ging ruhig und in sich gefaßt zu seiner Tagesordnung, d. h. zu seiner Arbeit, über. „So ließ er sich nach Hippels Befinden während dessen letzter Krankheit sorgfältig erkundigen, fragte einen jeden darnach, der zu ihm kam, sagte aber den Tag nach seinem Tode in einer großen Mittagsgesellschaft, wo man über den Hingang Hippels ein Gespräch anknüpfen wollte: es wäre freilich schade für den Wirkungskreis des Verstorbenen, aber man müsse den Todten bei den Todten ruhen lassen."[1]

Die Freundschaften Kants waren von seinem gelehrten Stande ganz unabhängig und keineswegs durch wissenschaftliche Zwecke oder akademische Amtsgenossenschaft vermittelt. Der Verkehr mit erfahrenen Männern aus ganz anderen Lebensgebieten, als das seinige, gewährte ihm eine wohlthuende Ergänzung. Seine meisten und liebsten Freunde waren praktische Geschäftsmänner der ehrenwerthen bürgerlichen Art, wie die Kaufleute Green und Motherby, wie der Bankdirector Ruffmann, der Oberförster Wobser in Moditten, bei dem sich Kant manchmal wochenlang während der Ferien aufhielt; in dem gastlichen Forsthause schrieb er seine Beobachtungen vom Schönen und Erhabenen und gab darin eine Charakteristik des deutschen Mannes nach dem Vorbilde Wobsers. Seine kaufmännischen Freunde standen ihm in der Verwaltung seines Vermögens mit Rath und That bei; was Kant haushälterisch und arbeitsam erworben hatte, wußten Green und Motherby zweckmäßig anzulegen und zu vermehren. Besonders vertraut und durch viele Jahre erprobt war seine Freundschaft mit dem Engländer Green, einem höchst originellen und besonders in seiner Pünktlichkeit bis auf

[1] Borowski, S. 130.

die Minute unserem Philosophen sehr ähnlichen Manne. Wo möglich war er noch pünktlicher als dieser. Man behauptet, daß Hippels Lustspiel: „Der Mann nach der Uhr" Greens Conterfei sei. Man kann sich von diesem echten «whimsical man» eine Vorstellung machen, wenn man folgenden Zug hört: „Kant hatte eines Abends seinem Freunde Green versprochen, ihn am folgenden Morgen um acht Uhr auf einer Spazierfahrt zu begleiten; Green, der bei einer solchen Gelegenheit um dreiviertel schon mit der Uhr in der Hand in der Stube herumging, mit der fünfzigsten Minute den Hut aufsetzte, in der fünfundfünfzigsten seinen Stock nahm und mit dem ersten Glockenschlage den Wagen öffnete, fuhr fort und sah unterwegs Kant, der sich etwa zwei Minuten verspätet hatte und ihm entgegenkam, hielt aber nicht an, weil dies gegen die Abrede und gegen seine Regel war".[1]

Uebrigens muß Green neben der strengsten Rechtschaffenheit zugleich ein Mann vom schärfsten Verstande gewesen sein; soll doch Kant sogar versichert haben, daß er in seiner Kritik der reinen Vernunft keinen einzigen Satz niedergeschrieben, den er nicht zuvor Green vorgetragen und von diesem habe beurtheilen lassen.[2] Viele Jahre hindurch hat der Philosoph seine Nachmittage bei Green zugebracht. Jachmann beschreibt diese Zusammenkünfte in einem köstlichen Genrebilde: „Kant ging jeden Nachmittag zu Green, fand diesen in einem Lehnstuhle schlafen, setzte sich neben ihn, hing seinen Gedanken nach und schlief auch ein. Dann kam gewöhnlich Bankdirector Ruffmann und that ein Gleiches, bis endlich Motherby zu einer bestimmten Zeit ins Zimmer trat und die Gesellschaft weckte, die sich dann bis sieben Uhr mit den interessantesten Gesprächen unterhielt. Diese Gesellschaft ging so pünktlich um sieben Uhr auseinander, daß ich öfters die Bewohner der Straße sagen hörte: es könne noch nicht sieben sein, weil der Professor Kant noch nicht vorbeigegangen wäre!"[3]

---

[1] Jachmann, Brief VIII. S. 80 flgd. — [2] Ebendas. Brief VIII. S. 79 flgd. — [3] Ebendas. S. 82. Nach Jachmann soll die Freundschaft beider Männer aus einem politischen Zwist über die Sache der nordamerikanischen Unabhängigkeit entstanden sein, welcher Kant sehr eifrig das Wort redete, während Green als englischer Patriot deren leidenschaftlicher Gegner war. Eine zufällige Begegnung im dönhoffschen Garten habe das Gespräch, den Streit und zuletzt von seiten des erzürnten Green eine Herausforderung zum Zweikampf herbeigeführt, Kant aber habe die letztere so ruhig und überlegen beantwortet, daß er dadurch das Herz seines Gegners gewonnen. (Br.

Unter seinen Amtsgenossen war ihm Professor Kraus der liebste, der auch eine Zeit lang zu seinen täglichen Tischgenossen gehörte. Von ihrer wohlthätigsten Seite zeigte sich Kants Freundschaft gegen die jüngeren Männer, die seine Schüler gewesen und als solche sein Vertrauen und damit seinen nähern Umgang gewonnen hatten. Gegen diese jungen Leute war er überaus theilnehmend, hülfreich, zu ihrer Unterstützung mit Aufopferung bereit, für ihre Zukunft mit väterlicher Sorgfalt bedacht. Konnte er ihnen ein Stipendium oder eine angemessene Stelle verschaffen, so war ihm keine Mühe zu viel, und der günstige Erfolg machte ihm die größte Freude. Bei solchen Gelegenheiten zeigte sich das Wohlwollen seines guten Herzens in der liebenswürdigsten Weise. Natürlich mußte er von der Würdigkeit seines Schützlings fest überzeugt sein. Seine Biographen erzählen von der Freundlichkeit Kants in dieser Rücksicht eine Menge anmuthiger Züge. Einem seiner jungen Freunde, den er besonders schätzt, wünscht er zu einer Feldpredigerstelle zu verhelfen; er empfiehlt ihn dem Chef des Regiments; nun muß aber der Candidat eine Probepredigt halten, und dem Philosophen liegt alles daran, daß er die Probe besteht. Was thut Kant? Er erkundigt sich nach dem vorgeschriebenen Texte der Probepredigt, entwirft im Stillen eine Disposition, läßt den Candidaten einige Tage vor dem Termin in ungewöhnlicher Morgenstunde zu sich kommen, lenkt das Gespräch geschickt auf den Text der Predigt und unterhält sich mit ihm über das Thema, auf das sich Kant förmlich vorbereitet hat, als ob er selbst die Predigt hätte halten sollen. Jachmann kann aus eigener Erfahrung dieses väterliche Wohlwollen des Philosophen nicht lebhaft und dankbar genug rühmen.

Pünktlich und wortgetreu, wie er selbst in jeder Hinsicht war, machte er diese Pünktlichkeit auch bei andern zur ersten Bedingung seines Vertrauens. Hier konnte man es leicht mit ihm verderben.

VIII. S. 77—79.) Diese Erzählung ist unrichtig. Kant und Green waren zur Zeit des nordamerikanischen Krieges längst Freunde, ihr vertraulicher Umgang muß schon in den ersten Jahren, als Kant nach Königsberg zurückgekehrt war und seine Lehrthätigkeit begonnen hatte, bestanden haben. Wenigstens berichtet Borowski: „Am liebsten und öftersten befand sich Kant in den damaligen Jahren bei dem englischen Kaufmanne Green“ (S. 33 flgd.); in einem Briefe Hamanns an Herder aus dem Frühjahr 1768 ist gelegentlich davon die Rede, daß er vor wenigen Abenden bei seinem Freunde Green Kant getroffen habe: Beweise genug, daß die Freundschaft beider älter ist als der nordamerikanische Krieg, und Jachmann mit seiner Erzählung sich geirrt hat.

Unzuverlässigkeit, namentlich bei jungen Leuten, mochte er am letzten verzeihen. Einem Studenten, der versprochen hatte, zu bestimmter Stunde bei Kant zu erscheinen und nicht erschienen war, machte er die ernstlichsten Vorwürfe und erlaubte ihm nicht, bei einem öffentlichen Disputationsacte, der eben stattfinden sollte, zu opponiren: „Sie möchten doch nicht Wort halten, sich nicht zum Disputationsacte einfinden und dann alles verderben".[1] Bei ihm selbst galt ein Wort ein Mann. Der Sohn seines Freundes Nicolovius hatte den Entschluß gefaßt, Buchhändler zu werden; Kant billigte den Plan und ließ dabei von fern merken, daß er selbst dem künftigen Geschäft, wenn es zu Stande komme, sich gern nützlich beweisen wolle; diese Andeutung bewährte er wie ein festes Versprechen, er gab Nicolovius seine Schriften gegen ein Geringes in Verlag und lehnte die vortheilhaftesten Anerbietungen anderer Buchhändler ab aus Theilnahme für den Sohn seines Freundes.

III. Die sittlichen Grundzüge.

Eben dieselbe Pünktlichkeit und Ordnung bewies er in seinen Arbeiten. Erst machte er im Stillen den Entwurf, durchdachte meistens auf seinen einsamen Spaziergängen den Gegenstand, welchen er behandeln wollte, dann zeichnete er die Entwürfe schriftlich auf einzelne Blätter auf, darauf folgte die zusammenhängende Bearbeitung der Sache im Einzelnen, und wenn diese vollendet war, die zum Druck bestimmte Abschrift, welche bis zum letzten Punkte fertig sein mußte, bevor das Manuscript in die Presse wanderte. Daher die Reife und der durchdachte Charakter der kantischen Schriften, worin sie in der gesammten philosophischen Litteratur eine so vorzügliche, in der deutschen Philosophie unbedingt die erste Stelle einnehmen.

Man hat Kant in seiner philosophischen Arbeit öfters mit einem Kaufmanne verglichen, der bei allem Großhandel, den er treibt, sein Vermögen pünktlich berechnet, die Grenze seiner Zahlungsfähigkeit genau kennt, diese Grenze nie überschreitet. So hat er das Vermögen der menschlichen Erkenntniß mit der größten Gewissenhaftigkeit, so genau er konnte, untersucht; und dürfen die Einsichten, die man erwirbt, mit Waaren verglichen werden, die man einhandelt, so hat Kant die echten Waaren von den unechten gesondert, um als ehrlicher Mann keine Scheingüter zu verhandeln. Er hat den Vermögensstand der Philosophie festgestellt und genau unterschieden, was sie in Wahrheit besitzt,

[1] Borowski, S. 127.

was sie noch zu erwerben vermag, was erworben zu haben und zu besitzen sie sich und andern trügerischer Weise einbildet. Man darf diese Vergleichung von der Philosophie Kants auf dessen Persönlichkeit ausdehnen. Auch sein Charakter hat etwas von dem ehrenwerthen Kaufmann, und selbst seine Freundschaftsverhältnisse zeugen für diese von ihm selbst empfundene Verwandtschaft. Durchaus unverblendet und nüchtern, von einfacher unzerstörbarer Tüchtigkeit, der im Innersten alles Scheinwesen fremd ist, die sich instinctartig dem Echten zuwendet, gehörte Kant zu den wenigen, denen mitten in einer Welt, die zum größten Theil vom Scheine lebt, der Schein nichts anhat: daher unter seinen Charakterzügen der mächtigste und größte, der alle übrigen in sich schließt, jener unbedingte Wahrheitssinn ist, den vor allem die Wissenschaft braucht, den sie aber unter den mächtigen Täuschungen der Welt nur sehr selten in jener Stärke und Reinheit empfängt, der es gelingt, die Nebel zu vertreiben. Denn es gehört zum Wahrheitssinn mehr, als nur der Wunsch ihn zu haben; den ehrlichen Wunsch und selbst die gute Ueberzeugung ihrer Wahrheitsliebe haben viele, während ihre Augen voll Schein und ihre Köpfe voll Einbildungen sind, die sie vollkommen unfähig machen für wahre Begriffe. In Kant war jener Sinn ursprünglich und von Natur mächtig, er bildete den Kern und Mittelpunkt seines ganzen Charakters. Das Scheinwesen, die Selbsttäuschung, die thörichten Einbildungen, diese schlimmsten Feinde der Wahrheit, haben ihn niemals verblendet, und die größten Beförderer der Wahrheit, der beharrliche Fleiß, die unermüdliche Anstrengung, die fortwährende Selbstprüfung haben ihn niemals verlassen.

Diese Wahrheitsliebe ist im Sittlichen die Gerechtigkeitsliebe. Ihm ging das gerechte Urtheil über alles, im Leben wie in der Wissenschaft: er wollte richtig und gründlich urtheilen, ohne allen rhetorischen Schein, ohne alle blendenden Wortkünste. Er mochte in der Redekunst die Satyre leiden, mit ihrem scharfen, rücksichtslosen, die Dinge entblößenden Urtheil, aber nicht die Rhetorik, die dem Witz, der Antithese, der beredtsamen und effectvollen Wendung zu Liebe die Wahrheit und Richtigkeit der Sache opfert. Lessings echte Wahrheitsliebe gefiel sich zuweilen in Paradoxen, um mit dem gewagten Widerspruch die Sache auf eine unerwartete Probe zu stellen, auch wohl um ein überraschendes Schlaglicht darauf zu werfen. Kant war darin strenger, er wollte auch nicht überraschen, sondern immer überzeugen. Und dieser pünktlich gerechten Denkweise ganz gemäß war seine Schreibart: niemals blendend,

stets gründlich und deshalb, was bei Lessing der Fall nie war, oft schwerfällig. Um völlig gerecht zu sein, mußte alles zur Sache Gehörige auch ausgedrückt werden. So wurde die Last eines Satzes oft groß, manches mußte in Parenthesen verpackt werden, um noch in demselben Satze mit fortzukommen; solche kantische Perioden schreiten schwerfällig einher, wie Lastwagen, sie müssen gelesen und wieder gelesen, die eingewickelten Sätze müssen auseinandergenommen, mit einem Worte, die ganze Periode muß förmlich ausgepackt werden, wenn man sie gründlich verstehen will. Diese stilistische Schwerfälligkeit ist nicht eigentlich Unbeholfenheit, denn Kant vermochte auch leicht und fließend zu schreiben, wenn es der Gegenstand erlaubte; es ist die Gründlichkeit und Wahrheitsliebe des gewissenhaften Denkers, der in seinem Urtheile nichts zurückhalten will, das zu dessen Vollständigkeit gehört.

So vereinigen sich alle Charakterzüge Kants, denen wir absichtlich bis in ihre geringfügigen Aeußerungen nachgegangen sind, zu einer seltenen und wahrhaft klassischen Uebereinstimmung: der tiefe Denker und der einfache schlichte Mensch! Ueberall pünktlich und genau, sparsam im Kleinen und, wo es noth thut, bis zur Aufopferung freigebig, stets überlegt, völlig unabhängig in seinem Urtheile und immer die Rechtschaffenheit, Redlichkeit und Pflichttreue selbst: so ist Kant im besten Sinne des Worts ein bürgerlich deutscher Mann jener soliden Zeit, von der unsere Großväter uns erzählt haben, ist er für uns eine ebenso vorbildliche und bewunderungswürdige als wohlthuende und heimliche Erscheinung.

Siebentes Capitel.

Die Gruppirung der Werke Kants.

Wir geben in diesem Abschnitt eine Gesammtübersicht der Werke des Philosophen und folgen dem Gange derselben nach der Richtschnur, welche uns seine Lebensgeschichte vorschreibt. Die Reihe der von ihm selbst veröffentlichten Schriften erstreckt sich durch ein halbes Jahrhundert: sie beginnt mit dem Abschluß seiner akademischen Lehrjahre und endet mit dem seiner akademischen Lehrthätigkeit (1746—1798). Der Wendepunkt, welcher die vorkritische Periode von der kritischen scheidet, fällt in das Jahr 1770; die Schriften der vorkritischen Zeit erscheinen

mit Ausnahme der ersten in den Jahren 1754—1768 und behandeln theils naturphilosophische und naturwissenschaftliche, theils erkenntnißtheoretische und anthropologische Themata. Die naturphilosophischen Fragen betreffen den Begriff der Kraft, der Materie und der Bewegung; die naturwissenschaftlichen sind kosmologischer, geologischer und geographischer Art und lassen uns den Forscher erkennen, welchen die Naturgeschichte des Himmels und der Erde beschäftigt. Doch wollen wir jetzt nicht dem Ideengange des Philosophen nachgehen, sondern nur einen Ueberblick seiner chronologisch und sachlich gruppirten Werke gewinnen.

Zur äußeren Geschichte der Schriften Kants bemerke ich, daß die von ihm selbst herausgegebenen, mit Ausnahme der kritischen Hauptwerke, bei königsberger Buchhändlern erschienen, unter denen besonders Hartung (1755—1783), Driest (1756—1760), J. J. Kanter (1762—1766) und Nicolovius (1790—1798) zu nennen sind; der Verleger der kritischen Werke aus den Jahren 1781—88 war J. Fr. Hartknoch in Riga, die Kritik der Urtheilskraft erschien bei Lagarde und Friedrich (Berlin und Liebau) 1790. Einen großen Theil seiner Abhandlungen veröffentlichte der Philosoph in Zeitschriften: dies geschah während der vorkritischen Periode in den „Königsberger Frage- und Anzeigungsnachrichten" (1755—1768) und in den „Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen" (1764—1771); später in der „Allgemeinen Litteraturzeitung" (1785—1786), im „Deutschen Merkur" (1788) und vor allem in der „Berlinischen Monatsschrift", welche von Biester, dem früheren Secretär des Ministers von Zedlitz, dann Bibliothekar der königl. Bibliothek, gegründet wurde und in den Jahren 1784—1796 fünfzehn kantische Aufsätze gebracht hat.

I. Schriften aus der vorkritischen Zeit (1740—1770).

1. Vor der Habilitation (1746—1755).

1. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen (Königsb. bei M. E. Dorn 1746). Kant widmete diese erste seiner Schriften aus persönlicher Dankbarkeit dem königsberger Professor der Medicin J. Chr. Bohlius und feierte damit zugleich seinen 24. Geburtstag: die Zueignung ist den 22. April 1747 unterzeichnet.

Zwei kleine Abhandlungen in den „Königsberger Nachrichten“ vom Jahr 1754: 2. Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Axe, wodurch sie die Abwechslung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung erlitten habe? 3. Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen.

4. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt (anonym, Königsberg bei Petersen 1755). Das Werk ist Friedrich dem Großen gewidmet (14. März 1755), weil der Verfasser annehmen durfte, daß dieser erste Versuch einer mechanischen Kosmogonie das Interesse des Königs erregen würde. Indessen wollte ein ungünstiges Schicksal, daß die hochbedeutende und merkwürdige Schrift zunächst unbekannt blieb. Während sie gedruckt wurde, fallirte der Verleger und sein Waarenlager kam unter gerichtliche Siegel.

2. Zur Habilitation (1755—56).

Die drei zur Begründung der akademischen Laufbahn gehörigen Schriften sind: 1. Meditationum quarundam de igne succincta delineatio, 2. Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, 3. Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I. continet monadologiam physicam. Die erste überreichte Kant der philosophischen Facultät den 17. April 1755, die zweite vertheidigte er den 27. September 1755, die dritte (dem Präsidenten von Gröben gewidmete) den 10. April 1756. Die beiden letzten sind bei J. H. Hartung in Königsberg gedruckt, die Promotionsschrift ist erst in den Gesammtausgaben der Werke veröffentlicht worden (1838 und 1839).

3. Aus den Jahren 1756—1768.

A. Erste Gruppe naturwissenschaftlichen Inhalts.

Geologisch: 1. Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder Europas gegen Ende des vorigen Jahres betroffen hat. 2. Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen. 3. Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755. Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat. Alle drei Schriften erschienen 1756, die beiden ersten in den

„Königsberger Nachrichten", die letzte selbständig bei J. Fr. Hartung; die erste fehlte in den Sammlungen der Schriften Kants, bis auf die jüngste, deren Herausgeber sie wieder aufgefunden und nun zum ersten male in die Werke aufgenommen hat (1867).

Zur physischen Geographie: 1. Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde. 2. Entwurf und Ankündigung eines Collegii über physische Geographie, nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen? Beide Schriften erschienen bei J. Fr. Driest in Königsberg, die erste 1756, die andere offenbar 1757, da sie eine Vorlesung ankündigt, die Kant nach eigenem Zeugniß im Winter von 1757—58 hielt.

Naturphilosophisch: Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft. Diese kleine, in der kantischen Lehre sehr wichtige Schrift wurde als Programm der Sommervorlesungen 1758 (Königsberg bei Driest) veröffentlicht.

B. Nebenschriften.

In die beiden nächsten Jahre fallen zwei kleine Gelegenheitsschriften, die insofern zusammengehören, als in der ersten der Optimismus aus metaphysischen Gründen behauptet und in der zweiten diese Ueberzeugung von der bestgeordneten Welt bei dem frühzeitigen Tode eines hoffnungsvollen Jünglings in tröstlicher Absicht verwendet wird. 1. Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus (1759). 2. Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn J. Fr. v. Funk u. s. f. (1760). Beide Schriften erschienen bei Driest in Königsberg, die erste als Ankündigung der Wintervorlesungen von 1759—60, die andere als Sendschreiben an die Mutter des Verstorbenen.

C. Zweite Gruppe erkenntnißtheoretischen Inhalts.

Unter dieser Gruppe befassen wir folgende Schriften: 1. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (1762). 2. Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1762). 3. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763). Alle drei erschienen bei J. J. Kanter in Königsberg. 4. Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. (Diese Schrift erschien zuerst anonym als Anhang zu M. Mendelssohns „Abhandlung über die Evidenz in den meta-

physischen Wissenschaften, welche den von der K. Akademie in Berlin auf das Jahr 1763 ausgesetzten Preis erhalten hat. Nebst noch einer Abhandlung über dieselbe Materie, welche die Akademie nächst der ersten für die beste gehalten hat." Berlin 1764.) 5. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764). 6. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr 1765—66. (Die beiden letzten Schriften bei J. J. Kanter in Königsberg.) 7. Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum (Königsberger Nachrichten 1768).

D. Dritte Gruppe anthropologischen Inhalts.

Hierher gehören: 1. Schreiben an Fräulein Charlotte von Knobloch über Swedenborg (1763), zuerst von Borowski mit dem Datum 10. August 1758 veröffentlicht (1804). 2. Ueber den Abenteurer Jan Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki. 3. Versuch über die Krankheiten des Kopfs. (Beide zusammengehörige Aufsätze erschienen anonym in den Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen 1764.) 4. Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (anonym, Königsberg bei J. J. Kanter 1766).

II. Schriften aus den Jahren 1770—1780.

1. Hauptschrift.

Die Inauguraldissertation, womit Kant den 21. August 1770 sein Lehramt antrat: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Regiomonti, typ. G. L. Hartungii). Die Schrift ist Friedrich dem Großen gewidmet.

2. Nebenschriften.

Anthropologische und pädagogische: 1. Recension der Schrift von Moscati über den Unterschied der Structur der Thiere und Menschen (anonym, Königsb. gel. u. pol. Zeitungen 1771). 2. Von den verschiedenen Racen der Menschen, zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommer 1775 (Königsb. bei G. L. Hartung), umgearbeitet und wieder veröffentlicht in Engels „Philosoph für die Welt" 1777. 3. Drei Aufsätze, betreffend das Basedowsche Philanthropin und dessen Monatsschrift „Pädagogische Unterhandlungen" (Königsberger gel. u. pol. Zeitg. v. 28. März 1776, 27. März 1777 und 24. Aug. 1778). Die Echtheit des zweiten Aufsatzes: „An das gemeine Wesen" ist unfraglich, die der beiden andern, namentlich des

letzten, bestritten. Die unter 1. und 3. genannten Schriften hat R. Reicke in seinen „Kantiana, Beiträge zu J. Kants Leben und Schriften" wieder abdrucken lassen (Königsb. 1860).

III. Schriften aus den Jahren 1780—1800.

1. Die kritischen Hauptwerke.

Die Gruppe der grundlegenden Werke erstreckt sich durch das Jahrzehnt von 1780—90 und enthält folgende Schriften: 1. Kritik der reinen Vernunft. 1781. (Die 2. veränderte Ausgabe erscheint 1787, die drei folgenden, der zweiten gleich, in den Jahren 1790, 1794 und 1799.) 2. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 1783. 3. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785. (Die zweite von Kant revidirte Ausgabe erscheint 1786, die beiden folgenden ohne Veränderung in den Jahren 1793 und 1797.) 4. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1786. (Die beiden folgenden Ausgaben ohne Veränderung 1794 und 1800.) 5. Kritik der praktischen Vernunft. 1788. (Die drei folgenden unveränderten Ausgaben in den Jahren 1792—97.) Alle unter 1—5 aufgeführten Werke erscheinen in Riga bei J. F. Hartknoch. 6. Kritik der Urtheilskraft. (Berlin und Liebau bei Lagarde und Friedrich 1790. Die zweite sorgfältig revidirte Ausgabe erscheint 1793, nach dieser unverändert die dritte 1799.)

2. Kritische Nebenschriften.

Die wichtigste derselben ist die Abhandlung „Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie", veranlaßt durch eine anthropologische Frage, veröffentlicht im deutschen Merkur (Januar 1788). Zur Unterscheidung der Vernunftkritik von der leibniz-wolfischen Lehre schreibt Kant: „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll". (Königsberg, Nicolovius 1790. Die zweite unveränderte Ausgabe 1791.) Zur Charakteristik der Schwärmerei verfaßte Kant für Borowski, der in seiner Schrift über Cagliostro die Ansicht des Philosophen mitzutheilen wünschte, den kleinen Aufsatz: „Ueber Schwärmerei und Mittel dagegen" (1790).

3. Naturwissenschaftliche Schriften.

Kosmologische: 1. Ueber die Vulcane im Monde. 2. Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung. (Beide Aufsätze erschienen

in der Berlinischen Monatsschrift, März 1785 und Mai 1794.) Anthropologische: 1. Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace (Berlinische Monatsschr. Nov. 1785). 2. Zu Sömmering über das Organ der Seele (mitgetheilt in Th. Sömmerings Schrift: „Ueber das Organ der Seele". Königsb. 1796). 3. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. (Königsberg, Nicolovius 1798. Die zweite in der Form vielfach veränderte Ausgabe 1800.)

4. Zur Sittenlehre und Geschichtsphilosophie.

In chronologischer Folge: 1. Recension von Schulz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion. (In Hartungs räsonnirendem Bücherverzeichniß, Königsb. 1783.) 2. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 3. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Beide Aufsätze in der Berl. Monatsschr. November u. December 1784.) 4. Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Theil I. und II. (Allg. Litteraturztg. 1785.) 5. Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. (Berl. Monatsschr. Jan. 1786.) 6. Recension von Gottl. Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. (Allgem. Litteraturztg. 1786.) 7. Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. (Berl. Monatsschr. Sept. 1793.) 8. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. (Königsberg, Nicolovius 1793. Zweite Ausgabe 1796.) 9. Das systematische Hauptwerk der Sittenlehre: „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" und „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre". (Königsberg, Nicolovius 1797. Die zweite Ausgabe der Rechtslehre erschien 1798, die zweite revidirte der Tugendlehre 1803. In dieser Ausgabe erhielt das Werk den Titel: „Metaphysik der Sitten in zwei Theilen".)

Nebenschriften zur Rechts- und Tugendlehre: 1. Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. (Berl. Monatsschr. Mai 1785.) 2. Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen. (Berl. Blätter 1797.) 3. Ueber die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Fr. Nicolai. (Königsb. Nicolovius 1798.)

5. Zur Religionsphilosophie.

Vor dem Hauptwerk erschienen folgende Abhandlungen, welche die Richtschnur der kantischen Glaubenslehre bezeichnen: 1. Was heißt sich im Denken orientiren? (Berl. Monatsschr. October 1786.) 2. Einige

Bemerkungen zu B. H. Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden. (Von Kant den 4. Aug. 1786 niedergeschrieben, dem Prof. Jacob in Halle mitgetheilt und von diesem in seiner Prüfung der M. Morgenstunden nach der Vorrede veröffentlicht. Leipzig 1786.) 3. Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. (Berl. Monatsschrift, Sept. 1791.)

Das Hauptwerk: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (Königsberg, Nicolovius 1793. Die zweite revidirte Ausgabe erschien im folgenden Jahr.)

Nach dem Hauptwerk: 1. Das Ende aller Dinge. 2. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. 3. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie. (Alle drei erschienen in der Berl. Monatsschrift: die erste im Juni 1794, die beiden andern im Mai und December 1796.) In der zweiten der angeführten Abhandlungen fand sich eine Stelle über pythagoreische Zahlenmystik, worin J. A. Reimarus etwas falsch verstanden und unnöthigerweise berichtigt hatte. Dies veranlaßte Kant zu der kleinen Schrift: „Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streites". (Berl. Monatsschr. Oct. 1796.)

Zu R. B. Jachmanns „Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mysticismus" schrieb der Philosoph den 14. Januar 1800 eine kurze Vorrede, um das wider „die Afterphilosophie" gerichtete Werk zu billigen und „das Siegel der Freundschaft gegen den Verfasser zum immerwährenden Andenken dem Buche beizufügen".

6. Zur Religions- und Sittenlehre.

Um den Kampf zwischen Kritik und Satzung, besonders in Rücksicht der Religions- und Rechtsphilosophie, auseinander zu setzen und auszugleichen, schrieb Kant sein letztes Werk: „Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten". (Königsb. Nicolovius 1798. Der dritte Abschnitt: „Ueber die Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden" erschien das Jahr vorher in Chr. W. Hufelands Journal für praktische Heilkunde.)

IV. Ausgaben von fremder Hand.

1. Einzelwerke.

Unter den gruppirten Schriften waren drei, die Kant in fremden Büchern erscheinen ließ: die akademische Preisschrift vom Jahr 1763,

die Bemerkungen zu Jacobs Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden und die zu Sömmerings Schrift über das Organ der Seele. In ähnlicher Weise sendete er einen Aufsatz „Ueber Philosophie überhaupt, zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft" dem Prof. Jac. Sig. Beck zur Benutzung, als dieser seinen „Erläuternden Auszug aus des Herrn Prof. Kants philosophischen Schriften" herausgab. Im 2. Bande desselben veröffentlichte Beck einen Auszug jener Schrift (1794).

Noch bei Lebzeiten des Philosophen wurden „auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet": 1. J. Kants Logik. Von Gottl. Benj. Jäsche (Königsberg, Nicolovius, 1800). J. Kants physische Geographie. Von Fr. Th. Rink (Königsberg, Göbbels und Unzer, 1802). 3. Von demselben Herausgeber erschien: J. Kant über Pädagogik (Königsb., Nicolovius, 1803). Im Todesjahre des Philosophen wurde aus dessen nachgelassener Handschrift von Rink herausgegeben: J. Kant über die von der K. Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?" (Königsb., Göbbels und Unzer, 1803).

Kants Vorlesungen über philosophische Religionslehre und über Metaphysik hat Karl Heinr. Ludwig Poelitz herausgegeben: jene (Leipzig 1817), diese (Erfurt 1821); die letzteren umfassen die Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie; den Abschnitt, der die Psychologie behandelt (S. 125—261) hat unter dem Titel „Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie" Dr. Carl du Prel (Leipzig 1889) herausgegeben mit einer Einleitung: „Kants mystische Weltanschauung".

2. Sammlungen.

Bei Lebzeiten des Philosophen erschienen mit seiner Bewilligung zwei Sammlungen kleiner Schriften: 1. J. Kants vermischte Schriften. Echte und vollständige Ausgabe. Von J. H. Tieftrunk, 3 Bände (Halle 1799). 2. J. Kant, Sammlung einiger kleinen Schriften, herausgegeben von Fr. Th. Rink (Königsb. 1800). Nach dem Tode Kants kam von der zweiten Sammlung eine neue durch Nicolovius vermehrte Ausgabe (Königsb. 1807).

In der königlichen und Universitätsbibliothek zu Königsberg werden „Lose Blätter aus Kants Nachlaß" aufbewahrt, von denen es dahinsteht, ob sie zusammenhangslos stets gewesen oder erst geworden sind.

Professor Schubert hat sie in 13 Convolute unterschieden, mit den Buchstaben A bis N bezeichnet und den Inhalt summarisch angegeben, wie folgt: „A Zur Physik, zur Mathematik, B Zur Kritik der reinen Vernunft, C Zur Logik, D Zur Metaphysik, E (das reichhaltigste dieser Convolute) Moral und Rechtslehre, Kritik der praktischen Vernunft, Perrückenrechnung, Brief von Kiesewetter, V Ehrenpunkt, Vom radikalen Bösen, F Kants Ansichten über allgemeine Gegenstände der Politik und des reinen Staatsrechts aus den Jahren 1789—1799".

Diese Convolute hat R. Reicke in 2 Heften herausgegeben (1889 und 1895), das erste Heft enthält A—D, das zweite E und F. E beträgt 270 Seiten, das zweite Heft ist zuerst in der Altpr. Monatsschr. Bd. XXVIII, XXX, XXXI veröffentlicht worden (1891, 1893, 1894).[1]

3. Veröffentlichungen des letzten Werks.

Jenes unter der Feder befindliche unvollendete Werk (s. o. S. 99) war als Erbstück in die Hände des K. Fr. Schön, Consistorialraths zu Dürben in Kurland, gelangt. Dieser, Kants Neffe als Tochtermann seines Bruders, hatte gleich nach dem Tode des Philosophen das Manuscript in Königsberg selbst in Empfang und mit sich genommen, vergeblich zu redigiren gesucht und in seiner Bibliothek fünfzig Jahre aufbewahrt (1804—1854). Frau Hänsell, seine Tochter, in der Absicht das Werk nutzbar zu machen, hat es unterrichteten Männern mitgetheilt und zuletzt an den Bibliothekar R. Reicke nach Königsberg gesendet, der es sechzehn Jahre (1866—1882) bei sich aufgehoben und dann in der einzig möglichen Art, die sich finden ließ, stück- und theilweise veröffentlicht hat.

Schubert in seiner Kantbiographie (1842) hatte des Werkes nur mit ein paar Worten gedacht. „Es sollte nach seiner (Kants) Ansicht ein Hauptwerk werden, aber Schultz und Gensichen, die nach seinem Tode zur Durchsicht dieser Papiere bestimmt waren, fanden nur Wiederholungen aus seinen älteren Werken, ungeordnete Gedanken, bisweilen untermischt mit Allotria. Dies Manuscript ist aber jetzt spurlos verschwunden" (S. 161). Sechzehn Jahre später ist er desselben ansichtig geworden und hat es in den „Neuen Preußischen Provinzialblättern" besprochen (3. Folge, Bd. I, Heft 2, Königsberg 1858). Dasselbe geschah durch R. Haym in den Preußischen Jahrbüchern (Bd. I. Berlin

[1] S. unten die im Werk befindliche Gesammtausgabe S. 135.

1858). Den ausführlichsten Bericht über dasselbe gab R. Reicke nach einem Inhaltsverzeichnisse, welches ein sachkundiger Verwandter des Philosophen in Memel ihm mitgetheilt hatte (Altpr. Monatsschr. Bd. I, Heft 8, S. 742—749).

Hier wird das Werk in folgender Weise beschrieben: Im ersten Convolut findet sich die Definition der Transscendentalphilosophie „wenigstens einige hundertmal versucht". Das zweite hat „eine Einleitung, die mehrmals angefangen ist"; darin wird von der Naturwissenschaft, der Mathematik, der empirischen Physik, den bewegenden Kräften der Materie, dem Urstoff u. s. w. gehandelt. „Dies alles ist zum öfteren wiederholt worden." „Bei den obigen Convoluten kommen fast dieselben Gegenstände vor." Die Inhaltsbeschreibung des dritten Convoluts schließt mit den Worten: „Endlich dies alles noch einmal". „Das vierte Convolut enthält beinahe drei ganze Bogen, in welchen die nämlichen Gegenstände vorkommen, die im zweiten und dritten angezeigt sind." „Das fünfte enthält dreizehn Bogen, in welchen wiederum alles das vorhin Erwähnte abgehandelt ist. Die vier Bogen des sechsten enthalten „einen Entwurf über das Obige". Von dem Inhalte des siebenten heißt es: „Dies alles ist ohne bestimmte Ordnung hingeworfen und jeder der genannten Gegenstände mehrere male mit denselben Worten gesagt". Das achte enthält „eine wiederholte Darstellung der bei dem zweiten und dritten angezeigten Gegenstände". Nachdem der Inhalt des neunten beschrieben worden, heißt es am Schluß: „Dies alles wird auf den beiden letzten Bogen wiederholt". Das zehnte enthält „Bemerkungen über die Pockennoth", dann wird vom „Princip und System der Physik" gesprochen, dann vom „Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, von der Erfahrung, von den Quellen und Gegenständen der Physik, jedoch ohne alle Ordnung und mit mehrmaliger Wiederholung dieser Materien". Das elfte ist gerade von derselben Beschaffenheit wie das vorige. „Beide enthalten aber in den hier und dort zerstreuten kurzen Sätzen manche wichtige und interessante Gedanken, wie sie sich dem vielumfassenden Kopfe gerade darboten, nur ist alles durcheinander geworfen und manches mehr als zehnmal wiederholt, so daß es nur mit vieler Mühe geordnet werden kann." In dem dreizehnten wird die Frage untersucht: „Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum Bessern abwerfen?"

Seit diesem Bericht hat Reicke siebzehn Jahre mit der Herausgabe des ihm anvertrauten Werks gezögert und zuletzt die Unmöglichkeit erkannt, aus den handschriftlichen Convoluten „des einst so gewaltigen, jetzt aber von Altersschwäche gebeugten Denkers" eine Buchausgabe als ein zusammenhängendes Ganzes zu veranstalten; deshalb entschloß er sich zu einer Veröffentlichung, welche so vollständig wie möglich und so fragmentarisch wie nothwendig sein sollte. In drei Jahrgängen (1882 bis 1884) der Altpreußischen Monatsschrift (Bd. XIX, XX, XXI) ist dieselbe unter folgendem Titel ausgeführt worden: „Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren". Die Reihenfolge der Convolute nach dem Gange der Veröffentlichung ist: XII, X, XI, II, IX, III, V, I, VII.

In dieser Gestalt habe ich das Werk kennen gelernt und die obige Charakteristik desselben mehr als nur bestätigt gefunden. Die Wiederholungen sind endlos und ein wirklicher Fortschritt in der Untersuchung und Darstellung, so daß die Sache von der Stelle rückt, ist so gut wie nirgends. Es fehlt natürlich nicht an lichteren Stellen, wie es in einem allmählich absterbenden Geist nicht an lichteren Intervallen fehlt, aber es finden sich auch vollkommen sinnlose Sätze, die ein trauriges Zeugniß liefern, wie sehr dem gewaltigen Denker mit der Zerrüttung seines Denkorgans die Kraft der Klarheit in den Ideen und im Ausdruck derselben abhanden gekommen war. In dem zehnten Convolut steht die Definition der Physik *zwanzigmal auf zwanzig Seiten!* Und auf den folgenden Blättern noch ungezählte male, bis endlich (XIX, S. 453) eine Betrachtung anhebt mit der Ueberschrift: „Was ist Physik?" Immer von neuem wird wiederholt, daß jetzt „der Uebergang von der Metaphysik zur Physik" gemacht werden solle, aber wir bekommen weder den Graben noch die Brücke zu sehen.

Schuberts Worte, „das nachgelassene Werk sei jetzt spurlos verschwunden", haben die ganz irrige Vorstellung zur Folge gehabt, als ob das Werk *verloren* gegangen und erst durch mühselige Nachforschung wiederaufgefunden worden sei. Nichts ist unrichtiger. Das Werk war *nie* verloren. Der königsberger Biograph hätte ohne alle Mühe erfahren können, wo es war und wer es besaß. Freilich hätte der königsberger Biograph als solcher auch in anderer Hinsicht mit leichter Mühe vieles ausmachen können, wodurch er falsche Angaben vermieden und Mittel zu einer Menge genauer und dankenswerther Feststellungen gewonnen haben würde.

Das nachgelassene Werk Kants war nie verloren, nicht einmal verborgen. Es hat nur an der Nachfrage gefehlt. Das Angebot kam von seiten der Besitzerin, deren Sohn, Dr. Hänsell, die Handschrift geerbt und dem Pfarrer A. Krause in Hamburg verkauft hat. Das Werk war schon von selbst ans Licht getreten, der Inhalt der einzelnen Convolute von einem Verwandten des Philosophen treffend beschrieben, diese Beschreibung zu öffentlicher Kunde gebracht, endlich das Werk selbst zum größten Theil bereits veröffentlicht worden, als folgende Schrift erschien: „Immanuel Kant wider Kuno Fischer zum ersten male mit Hülfe des verloren gewesenen kantischen Hauptwerks vom Uebergange der Metaphysik zur Physik vertheidigt von A. Krause. (Lahr 1884.)"

Welcher Charakter-, Geistes- und Bildungszustand in diesem sensationssüchtigen Machwerke, einer gleich thörichten Lob- und Schmähschrift, zu Tage getreten war, habe ich sogleich in einigen Artikeln der Allgemeinen Zeitung, welche als Separatschrift erschienen sind, zu kennzeichnen für nöthig erachtet: „Das Streber- und Gründerthum in der Litteratur. Vademecum für den Herrn Pastor Krause in Hamburg. (Stuttgart, Cotta, 1884.)" Vgl. S. 1—10, 16—19, 21—37.

Gleich „auf den ersten Blick" hatte A. Krause in dem nachgelassenen, von Reicke veröffentlichten Werke Kants „ein Riesenwerk erkannt, welches jeden Sachkundigen zum Staunen und zur Bewunderung hinreißen müsse", er sah sich „in dem Dom der echten kritischen Philosophie", und „daß hier der ungebrochene, tiefeindringende, alles zermalmende, klare und kritische Geist J. Kants Gedanken, Erkenntnisse, Worte und Formen schaffe" u. s. f. (S. 28 flg.). Dieses Werk sei „die tiefste und folgenschwerste aller Schriften Kants", so schrieb er dem preußischen Kultusminister, und verdiene auf Staatskosten „unverkürzt als Ganzes" gedruckt zu werden.

Nun hat er selbst das in seinem Besitz befindliche Werk unter folgendem Titel herausgegeben: „Das nachgelassene Werk J. Kants: Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, mit Belegen populär-wissenschaftlich dargestellt von Albrecht Krause. (Frankfurt a. M. und Lahr. 1888.)" Aber seine eigene überlaute Forderung hat er keineswegs erfüllt und Kants nachgelassenes Werk, „diesen Riesenbau" u. s. w., „diese tiefste und folgenschwerste aller Schriften Kants" u. s. w. weder „ganz" noch „unverkürzt", sondern gar nicht herausgegeben. Denn eine sog. „populär-wissen-

schaftliche Darstellung" eines Werks ist nicht das Werk selbst und wird nirgends dafür gelten. Die krausesche Darstellung ist weder populär noch wissenschaftlich, sondern ein „Wischi-Waschi" über kantische Lehren, „belegt" durch Stellen aus der nachgelassenen Handschrift. Ein solcher willkürlicher Auszug von Stellen aus einem Werk ist nicht das Werk selbst und wird nirgends dafür gelten. In dem durch Papier, Druck und Format wohl ausgestatteten Buche stehet auf den 213 Seiten rechts die „populär-wissenschaftliche Darstellung", und auf den 213 Seiten links mit vielen leeren Zwischenräumen stehen die „Belege".

Wenn die blinde und kritiklose Druckwuth unserer Zeit, — unter den Zügen, die man «fin de siècle» nennt, einer der allerwiderlichsten und aufdringlichsten, — den traurigen und öden Anblick des nachgelassenen kantischen Werks durchaus in aller Fülle schwarz auf weiß haben und genießen wollte, so war dieses Bedürfniß in der Altpreußischen Monatsschrift in einer Weise befriedigt, welche nicht vollständiger und zweckmäßiger sein konnte. Hier hat man die wirkliche Beschaffenheit des Werks zur Genüge kennen gelernt. Auch dem äußern Umfange nach beträgt diese Veröffentlichung das Dreifache der krauseschen „Belege". Die reickesche Art der Herausgebung hat ihren Werth, die krausesche hat gar keinen.

4. Die Gesammtausgaben.

In dem Menschenalter von 1838—68 sind drei Gesammtausgaben der Werke Kants in Leipzig erschienen, deren zwei G. Hartenstein besorgt hat. 1. J. Kants Werke, sorgfältig revidirte Gesammtausgabe in zehn Bänden. Von G. Hartenstein (Leipzig, Modes u. Baumann, 1838—1839).[1] 2. J. Kants sämmtliche Werke, herausgegeben von Karl Rosenkranz und Fr. Wilh. Schubert. Zwölf Bände (Leipzig, Leopold Voß, 1838—1842). Die 2. Abth. des XI. Bandes enthält Kants Leben von Schubert (1842), der XII. Band die Geschichte der kantischen Philosophie von Rosenkranz (1840). Der Gesammttitel der Ausgabe paßt nicht für die letzten Bände.

Beide Ausgaben sind ohne Rücksicht auf die chronologische Reihenfolge der Werke nach sogen. sachlichen Gesichtspunkten geordnet, wobei einzelne Gruppen künstlich zurecht gemacht, einzelne Schriften falsch und willkürlich eingereiht werden und der litterarische Entwicklungsgang des Philosophen selbst gar nicht hervortritt. Im Großen und Ganzen deckt

[1] In dem vorliegenden Werke wird den früheren Auflagen gemäß diese Ausgabe citirt.

sich die Zeitfolge der Schriften und die der Probleme, daher lassen sich beide Gesichtspunkte wohl vereinigen. Maßgebend ist der chronologische. Es ist nun Hartensteins rühmliches Verdienst, den angeführten Uebelständen durch seine jüngste Gesammtausgabe abgeholfen zu haben: „J. Kants sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben.“ Acht Bände (Leipzig, Leopold Voß, 1867—1868).

Die K. Pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin hat seit längerer Zeit bereits eine neue vollständige Gesammtausgabe der Werke Kants in Plan und Angriff genommen, welche in vier Abtheilungen zerfallen soll: die erste soll die von Kant veröffentlichten Werke, die zweite seine Vorlesungen, die dritte den Briefwechsel, die vierte „Lose Blätter, Fragmente, Reflexionen“ u. s. f. enthalten. Die drei letzten Abtheilungen werden 6—8 Bände umfassen.

5. Die Briefe.

Kants Briefwechsel ist theils aus der zerstreuten Veröffentlichung, theils aus der Verborgenheit gesammelt und in den drei Ausgaben der Werke mit zunehmender Vollständigkeit erschienen. Die erste (Bd. X. 1839) brachte, abgesehen von den beiden Schreiben an Ch. v. Knobloch und Fr. v. Funk, die von dem Briefwechsel füglich auszuschließen seien, 14 Correspondenzen mit 42 Briefen, von denen Kant 31 geschrieben; in der zweiten (Bd. XI. Abth. 1. 1842) betrug die Zahl der Correspondenzen 23 mit 80 Briefen, darunter 65 von der Hand des Philosophen.

Die vollständigste Sammlung findet sich in der jüngsten Ausgabe (Bd. VIII. 1868): 27 Correspondenzen, 93 Briefe, darunter 75 von Kant. Die beiden an Kant gerichteten Zuschriften Schlettweins von denkwürdiger Curiosität hat nur die erste Ausgabe; den Briefwechsel mit Lambert bringen beide Ausgaben von Hartenstein, während Schubert ihn von seiner Sammlung ausschließt. Dagegen hat der letztere zuerst die wichtigen Briefwechsel mit M. Mendelssohn und M. Herz veröffentlicht, außerdem Kants Briefe an Engel, Spener, Lichtenberg, Sömmering, Meierotto, Kiesewetter, das Schreiben Lindbloms und die Antwort des Philosophen, er hat den Briefwechsel mit Fichte vermehrt und Kants Briefe an J. B. Erhard, sowie die Correspondenz mit Schiller in die Sammlung aufgenommen. Dazu hat Hartenstein in der jüngsten Ausgabe die bisher an zerstreuten Orten herausgegebenen Briefe des Philosophen an Reusch, Hippel und Maimon gefügt. In einem Zeitraum von 36 Jahren (1765—1801) hat Kant, so viel bis hierher bekannt ist, nur 75 Briefe

geschrieben, darunter 19 an M. Herz. So spärlich erscheint seine Correspondenz, so gering der Zeitaufwand, den sie gekostet. Die Zahl seiner Werke ist fast eben so groß als die seiner bisher bekannten Briefe.

Es ist längst die Rede von einer chronologisch geordneten Ausgabe des gesammten kantischen Briefwechsels, sowohl der Briefe an Kant als der Briefe von ihm: welches Werk der Oberbibliothekar R. Reicke in Königsberg und der Oberlehrer Fr. Sintenis in Dorpat gemeinsam zu besorgen die Absicht hegen. Jäsche, Kants Schüler und Herausgeber seiner Logik, hatte die in seinem Besitze befindlichen Briefe an Kant seinem Freunde, dem Bibliothekar Morgenstern in Dorpat, geschenkt, und dieser hat sie der Dorpater Universitätsbibliothek vermacht, wo die Briefe in zwei Quartbänden aufbewahrt werden, 461 an der Zahl, von denen noch nicht 60 veröffentlicht sind; dazu kommen über 60 Briefe des Mag. Gensichen an Kant, welche die königsberger Bibliothek besitzt, u. a. m. — Reicke berechnet, daß wohl im Ganzen sechshundert Briefe an Kant zusammenzubringen sein werden.

Was die Briefe von Kant betrifft, so sind deren 80 gedruckt und bekannt, wozu noch 20 gedruckte, aber weniger bekannte Briefe kommen; außerdem zählt Reicke etwa 100 Briefe und Erklärungen Kants, die zu seiner Verfügung stehen. Demnach verhalten sich die Briefe von Kant zu den Briefen an Kant, wie 1 : 3 (200 : 600). So stand die Sache, wie Reicke dargethan hat, vor siebzehn Jahren.[1]

Seitdem sollen viele, bisher unbekannte Briefe gesammelt worden sein. Die fortgeschrittene und möglichst vollständige Sammlung des kantischen Briefwechsels soll in mehreren Bänden in der neuen, von der K. Pr. Akademie der Wissenschaften in Angriff genommenen Gesammtausgabe der Werke Kants erscheinen.

Achtes Capitel.

Kants philosophischer Entwicklungsgang.

Dem Charakter Kants entspricht der Entwicklungsgang seiner Ideen: er schreitet in gemessenen Schritten vorwärts, bedächtig, fest und darum

[1] R. Reicke: „Aus Kants Briefwechsel. Vortrag gehalten an Kants Geburtstag, den 22. April 1885 in der Kant-Gesellschaft zu Königsberg. Mit einem Anhang, enthaltend Briefe von Jac. Sigism. Beck an Kant und von Kant an Beck.“ Siebzehn Briefe von Beck an Kant (1789—1797) und einer von Kant an Beck (19. Nov. 1796).

langsam; kein Schritt wird zurückgenommen, keiner übereilt; die ausgelebten Gedanken werden nicht wieder erneuert, die neuen auf das gründlichste durchdacht und erwogen, bevor sie öffentlich auftreten; jedes neue Werk erscheint als die Frucht eines reifen, sich lange berathenden, tief nachdenkenden Verstandes. Giebt es in der Wissenschaft Genies, so war Kant sicherlich eines der größten; aber seine ganze Weise zu empfinden, zu denken, zu leben, mit einem Worte seine ganze Geisteseigenthümlichkeit hat nichts von dem, was genialen Naturen eigen zu sein pflegt. Seine philosophische Arbeit ist so geregelt, wie jeder Tag seines Daseins; nichts wird in ungestümer Eile vorausgenommen und wie eine Offenbarung verkündet, nichts voreilig geboren und verfrüht. Eine Menge von Problemen, Fragen und Untersuchungen aller Art drängen sich auf, sie werden geordnet und eine nach der anderen bearbeitet, aber keine dieser Arbeiten kostet dem haushälterischen Denker mehr Zeit, als ihr gebührt, nach dem Maß ihrer Bedeutung und dem der übrigen wissenschaftlichen Pläne, womit er sich noch trägt. Auch in seinen philosophischen Untersuchungen ist Kant ein großer Oekonom; jede wird genau und gründlich geführt, aber sie ist nicht umfangreicher, nicht kostspieliger, was Zeit und Mühe betrifft, als sie sein darf, jede hat ihr richtiges Maß und ihren richtigen Zeitpunkt. Die chronologische Reihenfolge der kantischen Schriften ist in der Hauptsache zugleich die innere und sachliche, die Genesis der kantischen Philosophie in ihrer allmählichen Entstehung und Ausbildung.

Kant beginnt seine Studien im Jahre 1740 und giebt das erste Zeichen seiner Epoche im Jahre 1770: es ist also gerade ein Menschenalter, das er braucht, um aus einem Schüler der vorhandenen Philosophie der Gründer einer neuen zu werden. Die letzte Schrift vor seiner Entdeckung fällt in das Jahr 1768, die letzte nach derselben in das Jahr 1798: es ist wieder ein Menschenalter nöthig, um auf den entdeckten Grundlagen das neue Lehrgebäude zu errichten, auszubilden und zu vollenden. Jedes Jahrzehnt hat seine besondere Aufgabe: die ersten drei nähern sich von Schritt zu Schritt immer mehr dem kritischen Gesichtspunkte, dessen Entdeckung die Grenzscheide bildet; die drei letzten folgen dieser Entdeckung und entwickeln daraus das System der neuen Philosophie. In den beiden ersten Decennien (1740—1760) bewegt sich Kant noch innerhalb der leibniz-wolfischen Denkweise, womit er die Grundsätze Newtons verbindet nach dem Vorbilde seines Lehrers Knutzen; im dritten (1760—1770) bestimmen ihn die Einflüsse der englischen

Philosophie, insbesondere der Einfluß Humes; im Jahre 1770 erhebt er sich über die dogmatischen Metaphysiker und Erfahrungsphilosophen auf seinen eigenthümlichen Standpunkt; darauf folgt jene gedankenvolle Pause des vierten Decenniums; im Anfange des fünften erscheint die Kritik der reinen Vernunft, die Jahre von 1780—1790 sind die Periode der Grundlegung, welche mit der Kritik der Urtheilskraft (1790) schließt; endlich im letzten wird das so begründete System der reinen Vernunft angewendet und auf den Gebieten der Religion und des Rechts zur Geltung gebracht.

Kant ist zu seinem neuen Standpunkte genau auf demselben Wege gekommen, als die Geschichte der Philosophie zu ihm selbst: er ist auf der großen geschichtlichen Heerstraße der Philosophie, welche er vorfand, fortgeschritten und entdeckte, als er das äußerste Ziel derselben erreicht hatte, den kritischen Standpunkt: er war ein dogmatischer Philosoph, bevor er ein kritischer wurde, und durchlief auf dem Uebergange die Denkart des Skepticismus.

Wir unterscheiden in dieser vorkritischen Periode drei Stufen: auf der ersten steht Kant unter dem Einflusse der deutschen Metaphysik und newtonschen Naturphilosophie, auf der zweiten unter dem der englischen Erfahrungs- und Moralphilosophie, auf der dritten unter dem des erfahrungsmäßigen Skepticismus und der idealnaturalistischen Richtung des genfer Philosophen. So bezeichnen Wolf und Newton, Locke und Shaftesbury, Hume und Rousseau die Standpunkte, welche Kant durchlebt, bevor er den eigenen findet.

Schon in diesem Zeitraum entfalten sich alle jene geistigen Charakterzüge, denen die kritische Philosophie ihre Entstehung verdankt. Unter dem Einflusse der vorhandenen Systeme erscheint Kant als ein selbständiger und origineller Denker, soweit man originell sein kann, ohne im strengen Sinne neu zu sein. Der fremde Einfluß beherrscht ihn weniger, als er ihn anregt und weiter treibt. Man kann eigentlich nicht sagen, daß er einem fremden Systeme gegenüber sich jemals in einer schulmäßigen Unterordnung befunden habe: er war der Philosophie, welcher er anhing, ebenbürtig, er stand nur nicht über derselben; aber sobald er sie ergriff, stand er auf ihrer Höhe und beherrschte sogleich ihren ganzen Gesichtskreis.

In der deutschen Metaphysik herangebildet, wird er von den Erfahrungswissenschaften mächtig angezogen und von der Geltung des Empirismus ergriffen. Von hier aus sucht er die Metaphysik umzu-

bilden. Zuletzt von beiden entfernt, trifft er im Skepticismus mit Hume zusammen; aber er wird von diesem nicht überwältigt und fortgerissen, sondern stimmt von sich aus mit ihm überein: diese Uebereinstimmung ist ein bedeutsamer, doch schnell vorübergehender Durchgangspunkt in seiner Entwicklung. Die Schule fesselt ihn nirgends, er ist kein Höriger, kein schülerhafter Nachbeter, wie es die deutschen Wolfianer der gewöhnlichen Art waren; vielmehr steht er von Anfang an zur Schulphilosophie in einem freien Verhältniß, er wiederholt nicht die ausgemachten Sätze, sondern untersucht die streitigen: so beschäftigt ihn gleich zuerst in der Physik die wichtigste Streitfrage zwischen Descartes und Leibniz, in der Metaphysik der wichtigste Streitpunkt zwischen Wolf und Crusius.

Er will das Vorhandene fortbilden und weiterführen, da er noch nicht im Stande ist, es zu verlassen; er will widerstreitende Ansichten durch die seinigen entweder versöhnen oder widerlegen. In allen seinen früheren Untersuchungen zeigt sich schon die männliche, besonnene Festigkeit, die jeden seiner Schritte sicher macht. Er achtet die wissenschaftlichen Autoritäten, ohne denselben blind zu gehorchen, untersucht vorsichtig deren Aussprüche und tritt ihnen kühn entgegen, sobald er ihren Irrthum einsieht; er wird sie wissenschaftlich entwerthen, aber niemals persönlich herabwürdigen, um sich persönlich zu vergrößern; sein reiner, schlichter Wahrheitssinn geht überall auf die Sache. Läßt sich diese entscheiden, so thut er es kühn, unbeirrt durch entgegenstehende Autoritäten; er ist den letzteren gegenüber immer furchtlos, niemals übermüthig. Läßt sich die Sache, welche er untersucht, nicht ausmachen, so ist er weit entfernt, selbst eine Entscheidung zu geben, nur sollen auch unbegründete Urtheile nicht auf ihr Ansehen pochen. Er ist offen für alle bestehenden Lehrmeinungen, am meisten angezogen von den streitigen, die er am liebsten vereinigt, indem er ihre Einseitigkeiten widerlegt, am meisten abgeneigt allen voreiligen Entscheidungen, furchtlos in seinen Untersuchungen, vorsichtig in seinem Endurtheil. Waren auch seine Grundsätze eine Zeit lang dogmatischer Richtung, sein Geist war es niemals; seine wissenschaftliche Sinnesart war immer kritisch, und die Grundstimmung seines Geistes stets der Forschungstrieb. Von diesem Dämonium geleitet, mußte Kant ein kritischer Philosoph werden auf dem Wege des gründlichen und darum allmählichen Fortschritts.

Metaphysik und Erfahrungswissenschaft verhalten sich auf dem Schauplatz und im Fortgange der neuern Philosophie, wie zwei nega-

tive Größen, deren eine abnimmt, wie sich die andere vermehrt. Die Metaphysik war die abnehmende Größe. Verglichen mit den exacten und erfahrungsmäßigen Wissenschaften, war sie eine verschwindende, als Kant auftrat. Es lag in der Aufgabe der kritischen Philosophie, die Metaphysik dem Angriffe der Erfahrungswissenschaften zu entrücken, für immer den Streit beider auseinanderzusetzen und zu schlichten. Diese Aufgabe zu lösen, hatte Kant die günstigsten Bedingungen, denn er lebte vom Anbeginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn in beiden Gebieten; er war ein metaphysischer Denker und zugleich in den exacten und erfahrungsmäßigen Wissenschaften einheimisch. Für die abstractesten Untersuchungen im Felde der Philosophie geschaffen, hatte er das lebhafteste Interesse für Mathematik und Naturwissenschaft und war fortwährend darauf bedacht, den Kreis seiner empirischen Weltkenntniß zu erweitern.

Neben Metaphysik und Logik beschäftigten ihn unausgesetzt Mathematik, Mechanik, Astronomie, physische Geographie und Anthropologie. Er wollte wirkliche Weltkenntniß empfangen und verbreiten in jenem fruchtbaren und unbefangenen Geiste, den Bacon gehabt und in der Philosophie erweckt hatte. Wir haben es früher unter den Charakterzügen Kants hervorgehoben, wie er die Neigung und Fähigkeit in erstaunlicher Weise besaß, das Bild der wirklichen Welt und ihrer Bewohner in sich aufzunehmen und in seinen Vorlesungen lebendig und anschaulich wiederzugeben. Mit Eifer und Genuß studirte er die lebensvolle Litteratur der Reisebeschreibungen, ethnographische und historische Schriften. Von dieser Seite war er dem Geiste Bacons verwandt. In seiner wissenschaftlichen Verfassung vereinigten sich Leibniz und Newton, Wolf und Bacon, die deutsche und englische Philosophie, Metaphysik und Erfahrung. Und so konnte auch sein wissenschaftlicher Entwicklungsgang kein anderes Ziel haben, als diese beiden Richtungen ineinander zu arbeiten und ihren Streit zu versöhnen. Dazu trieb sein eigenes Bedürfniß, eben dasselbe forderte die Aufgabe des Zeitalters. Ja, es will uns scheinen, als ob sein Geist zunächst ungleich getheilt war zwischen Metaphysik und empirischer Weltkenntniß: jene war seine Profession, diese seine Liebhaberei. Mit überwiegender Neigung lebte er in den exacten und erfahrungsmäßigen Gebieten, alle seine größeren Schriften der ersten Periode nehmen ihre Gegenstände aus jenem Gebiete und behandeln dieselben mit einer umfassenden Gründlichkeit, während der metaphysischen Untersuchungen weniger sind

von geringem Umfange und fast alle bewirkt durch äußere Anlässe. Es sind Gelegenheitsschriften: die einen entstehen bei Gelegenheit seiner Habilitation, eine andere bei Gelegenheit einer akademischen Preisfrage, und was er außerdem im Gebiete der Logik und Metaphysik aus völlig freiem Antriebe leistet, richtet sich schon gegen das Ansehen der Schullogik und Schulmetaphysik.

Auch in dem Entwicklungsgange Kants verhalten sich Metaphysik und Erfahrungswissenschaft wie zwei negative Größen: je mehr diese zunimmt, um so mehr vermindert sich jene; die Erfahrungsphilosophie steigt bis zum Skepticismus, in demselben Augenblicke sinkt die Metaphysik unter Null und erscheint dem Geiste Kants nicht bloß als nichtig, sondern als unmöglich.

Durch zwei Schriften lassen sich die Grenzen der vorkritischen Periode litterarisch bestimmen: den Anfangspunkt bilden die „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte", den Endpunkt die Schrift „Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume". Innerhalb dieser Grenzen verläuft die erste Periode. So sehr dieselbe in fortschreitender Linie dem kritischen Wendepunkte zustrebt, bleibt sie doch so weit davon entfernt, daß geradezu eine Entdeckung nöthig war, um den letzten Schritt des Uebergangs zu machen. Die entscheidende Wendung lag in der neuen Lehre von Raum und Zeit.

Ich kann an dieser Stelle nicht näher begründen, sondern nur erzählend vorwegnehmen, daß Raum und Zeit nicht als Dinge oder Verhältnisse außer uns, sondern als Vorstellungsweisen in uns, als Formen nicht unseres Verstandes, sondern unserer Sinnlichkeit, d. h. als ursprüngliche Anschauungen erklärt wurden. Wie Kant diese Entdeckung gemacht und was dieselbe bedeutet, werden wir später an seinem Orte ausführlich erörtern. Hier fügen wir nur noch hinzu, daß mit diesem neuen Begriff auch die kritische Philosophie im Entwurfe feststand. Gerade in diesem Punkte zeigt sich die himmelweite Differenz zwischen Kants erster und zweiter Periode. In der ersten nämlich gilt der Raum durchgängig als in der Natur der Dinge gegeben; die dogmatischen Philosophen sämmtlich betrachteten den Raum als etwas Objectives, sei es, daß sie denselben mit Leibniz für die bloße Ordnung der Dinge oder mit Descartes und Locke für deren Eigenschaft hielten, welche die Einen durch den bloßen Verstand, die Andern durch die bloße Erfahrung erkennen wollten. Nach dieser Fassung war der Raum entweder ein metaphysischer oder ein empirischer Begriff, in

beiden Fällen hatte er ein objectives, von unserer Anschauung unabhängiges Dasein.

So sehr nun Kant schon im Verlaufe seiner ersten Periode der dogmatischen Metaphysik widerstrebt und sich mit jedem Schritte weiter von ihr entfernt: in Ansehung des Raumes denkt er dogmatisch, er glaubt an das objective Dasein desselben sowohl in seiner ersten Schrift von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte als auch in der letzten, die von dem kritischen Wendepunkte nur um zwei Jahre absteht. Darin stimmen beide Schriften überein, daß sie den Raum als etwas objectiv Gegebenes ansehen. Aber innerhalb dieser gemeinschaftlichen (dogmatischen) Vorstellungsweise bilden sie einen charakteristischen Gegensatz, das Verhältniß des Weltraums zur Materie faßt der Philosoph in seiner ersten Schrift ganz anders als in der letzten: dort verhält sich der Raum zur Materie wie die Folge zum Grund, so daß derselbe ohne Körper nicht begriffen werden kann; hier dagegen gilt der Raum als der Urgrund aller Materie.

In seiner ersten Schrift sagt Kant wörtlich: „Es ist leicht zu erweisen, daß kein Raum und keine Ausdehnung sein würden, wenn die Substanzen keine Kraft hätten, außer sich zu wirken, denn ohne diese Kraft ist keine Verbindung, ohne diese keine Ordnung, ohne diese endlich kein Raum". In seiner letzten will er mathematisch beweisen: „daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe". Vergleichen wir diese Urtheile, welche Kants erste Periode begrenzen, so halten beide den Raum für etwas Objectives, aber im ersten erscheint der Raum als das Product der Körper, im zweiten als deren Voraussetzung.

Vergleichen wir mit diesem letzten Urtheile die kritische Philosophie, so halten beide den Raum für etwas Ursprüngliches, aber nach jenem bildet der Raum eine ursprüngliche Realität, unabhängig von unserer Anschauung; nach dieser ist er nichts anderes als eine Grundform der letzteren. Kant endet seine vorkritische Periode damit, daß er die Ursprünglichkeit des Raumes behauptet und die Objectivität desselben festhält, wogegen die kritische damit beginnt, daß er die Ursprünglichkeit des Raumes festhält und die Idealität desselben entdeckt.

Neuntes Capitel.

Kants naturphilosophische Untersuchungen. Kraft und Materie, Bewegung und Ruhe.

Von den Werken unseres Philosophen ist ein beträchtlicher Theil naturwissenschaftlichen Fragen und Forschungen gewidmet, der Zahl nach (mit Einschluß der Anthropologie) achtzehn, von denen zwei Drittheile im Laufe der vorkritischen Periode erschienen sind, das letzte in dem der kritischen. Indessen ist darunter nur eine einzige Schrift, welche von der Vernunftkritik unmittelbar abhängt und einen Bestandtheil des neuen Lehrgebäudes bildet: die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft vom Jahre 1786. Die Anthropologie wurzelt in der vorkritischen Zeit und erscheint im Beginne der kritischen als ein ständiges Glied seiner Vorlesungen. (Vgl. oben S. 67.) Die beiden Abhandlungen über die Menschenracen (1775 und 1785) gehören in die Anthropologie, und die beiden Abhandlungen über den Mond (1785 und 1794) haben nichts mit den kritischen Grundfragen zu thun, sondern sind kleine und gelegentliche Monographien, welche in das Gebiet der Kosmologie fallen. Mit einer einzigen Ausnahme behandeln demnach sämmtliche naturwissenschaftlichen Werke Kants Themata aus der vorkritischen Zeit, die meisten entstehen während dieser Periode, sie erfüllen den Anfang derselben und erscheinen mit Ausnahme der ersten und frühsten in den fünf Jahren von 1754—58.

Wir unterscheiden sie, wie schon in der bibliographischen Gruppirung angedeutet wurde, in naturphilosophische und naturgeschichtliche: jene betreffen die physikalischen Grundfragen nach dem Wesen und Begriffe der Kraft, der Materie, der Bewegung und Ruhe; diese haben zu ihrem Gegenstand die Naturgeschichte, d. h. die Entstehung und Entwicklung des Weltalls, des Planetensystems, der Erde, der Menschheit: sie sind kosmologisch, geologisch und anthropologisch. Die Entwicklungsgeschichte der natürlichen Dinge ist der rothe Faden, der sie verknüpft, der einheitliche Plan, zu dem sie gehören, so wenig sie auch diesen Plan im Einzelnen ausführen. Ein großer Zusammenhang tritt uns in den Untersuchungen Kants entgegen: die natur-

geschichtlichen stützen sich auf die naturphilosophischen und sind Glieder einer deutlich erkennbaren Kette; die naturwissenschaftlichen Werke überhaupt sind die Vorbereitungen und Vorstufen der kritischen. Die Entstehung und Entwicklung des Kosmos besteht in materiellen Kraftleistungen, welche ohne richtige Einsicht in das Wesen der Kraft und Materie unerklärlich bleiben. Als Kant seine „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ niederschrieb, hatte er schon das Problem vor Augen, dessen Lösung in der „Naturgeschichte des Himmels“ neun Jahre später erschien. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft wurzeln nicht bloß in der „Kritik der reinen Vernunft“, sondern auch in dem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe“, einer Schrift, welche Kant fast ein Menschenalter früher herausgab. Die Frage nach der Entstehung und Entwicklung der Dinge ist, wie in der Einleitung dieses Werks gezeigt wurde, kritisch gerichtet; sie muß folgerichtig fortschreiten bis zu der Frage nach der Entstehung und Entwicklung der Erkenntniß der Dinge: das erste Problem erfüllt die naturwissenschaftlichen Werke, das zweite die Vernunftkritik. Dies ist der einleuchtende Zusammenhang beider.

I. Die Kraft und das Kräftemaß.

1. Die Streitfrage.

Als Kant seine „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ veröffentlichte, fühlte er sich zu einer Geistesthat berufen, die mit völliger Unabhängigkeit eine wichtige Streitfrage lösen, schiedsrichterlich entscheiden und den Anfang einer großen, ihm beschiedenen Laufbahn machen sollte. Er ist nie ruhmredig gewesen, aber das Gefühl der eigenen Kraft und ihrer Tragweite hat sich in keinem seiner Werke so vernehmbar und so kühn ausgesprochen, als in dieser Schrift des dreiundzwanzigjährigen Jünglings. Hier vereinigte sich, wie nie wieder, der Muth der Jugend mit dem der Wahrheit. „Nunmehro kann man es kühnlich wagen“, heißt es gleich in den ersten Worten der Vorrede, „das Ansehen der Newtons und Leibnize für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte, und keinen anderen Ueberredungen als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen.“ „Wenn es vor dem Richterstuhle der Wissenschaften auf die Anzahl ankäme, so würde ich eine sehr verzweifelte Sache haben. Allein diese Gefahr macht mich nicht unruhig. Denn es ist die Menge derjenigen, die, wie man sagt, nur unten am Parnaß wohnen, die kein

Eigenthum besitzen und keine Stimme in der Wahl haben." „Es steckt viel Vermessenheit in diesen Worten: die Wahrheit, um die sich die größten Meister der menschlichen Erkenntniß vergeblich beworben haben, hat sich meinem Verstande zuerst dargestellt. Ich wage es nicht, diesen Gedanken zu rechtfertigen, allein ich wollte ihm auch nicht gern absagen." „Ich habe mir die Bahn vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen."[1] Diese Kühnheit thut seiner Bescheidenheit keinen Eintrag. „Ich will mich der Gelegenheit dieses Vorberichts bedienen, eine öffentliche Erklärung der Ehrerbietigkeit und Hochachtung zu thun, die ich gegen die großen Meister unserer Erkenntniß, welche ich jetzo die Ehre haben werde, meine Gegner zu heißen, jederzeit hegen werde und der die Freiheit meiner Urtheile nicht den geringsten Abbruch thun kann."[2]

Die Frage betraf das Maß oder die Schätzung der bewegenden Naturkräfte. Descartes schätzte die Größe der bewegenden Kraft gleich dem Product der Masse in die einfache Geschwindigkeit, Leibniz dagegen gleich dem Product der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit: darin bestand die Streitsache der beiden metaphysischen Richtungen und Schulen. Kant sah auf jeder Seite Wahrheit und Irrthum und suchte die schiedsrichterliche Entscheidung in einem Satz, welcher die Wahrheiten vereinigen und die Irrthümer vermeiden sollte. Diese Art der Entscheidung erschien ihm von vornherein als eine erprobte Regel für den Schiedsrichter. „Wenn Männer von gutem Verstande ganz wider einander laufende Meinungen behaupten, so ist es der Logik der Wahrscheinlichkeit gemäß, seine Aufmerksamkeit am meisten auf einen gewissen Mittelsatz zu richten, der beiden Parteien in gewissem Maße Recht läßt." „Es heißt gewissermaßen die Ehre der menschlichen Vernunft vertheidigen, wenn man sie in den Personen scharfsinniger Männer mit sich selber vereinigt und die Wahrheit, die von der Gründlichkeit solcher Männer niemals gänzlich verfehlt wird, auch alsdann herausfindet, wenn sie sich gerade widersprechen."[3]

2. Die Vereinigung.

Nun gelangte der Philosoph zu seinem Mittelsatz dadurch, daß er zwei Hauptarten der Bewegungen und demgemäß zwei Arten der bewegenden Kräfte und des Kräftemaßes unterschieden wissen wollte: es

[1] Vorrede. § I. III. VI. VII. (Bd. VIII. S. 7—11.) Vgl. oben S. 53. — [2] Ebendas. Vorr. § IX. (S. 13 flgd.) — [3] Ebendas. Hauptst. I. § 20. Hauptst. III. § 125. (S. 35 u. 168.)

gebe unfreie und freie Bewegungen, jene werden durch todte, diese durch lebendige Kräfte ausgeübt, für die todten Kräfte gelte das cartesianische Kräftemaß, für die lebendigen das leibnizische. Frei sei die Bewegung, die sich in dem Körper, dem sie mitgetheilt worden, selber erhalte und ins Unendliche fortdauere, wenn kein Hinderniß sich entgegensetze; die unfreie dagegen beruhe nur auf der äußerlichen Kraft und verschwinde, sobald diese aufhöre sie zu erhalten. Ein Beispiel der ersten Art seien die geschossenen Kugeln und alle geworfenen Körper, eines der zweiten die Bewegung der von der Hand sachte fortgeschobenen Kugel oder sonst alle Körper, die getragen oder mit mäßiger Geschwindigkeit gezogen werden.[1]

Die cartesianisch-leibnizische Streitfrage hängt mit den Grundbegriffen beider Philosophen auf das Genaueste zusammen und wurzelt in ihrer Metaphysik. Nach den dualistischen Principien des ersten sind die Körper bloße Raumgrößen, nach den monadologischen des anderen dagegen Kräfte oder Krafterscheinungen; Descartes denkt den Körper geometrisch, Leibniz dagegen dynamisch (physikalisch); die mathematischen Körper sind kraftlos und nur von außen bewegbar, die physischen dagegen energisch und selbstbewegt. Der Unterschied der todten und lebendigen Kräfte kommt gleich dem Unterschiede der mathematischen und natürlichen Körper. „Der Körper der Mathematik ist ein Ding, welches von dem Körper der Natur ganz unterschieden ist." „Die Mathematik erlaubt nicht, daß ihr Körper eine Kraft habe, die nicht von demjenigen, der die äußerliche Ursache seiner Bewegung ist, gänzlich hervorgebracht worden. Also läßt sie keine andere Kraft in dem Körper zu, als insoweit sie von draußen in ihm verursacht worden, und man wird sie daher in den Ursachen seiner Bewegung allemal genau und in eben demselben Maße wieder antreffen. Dieses ist ein Grundgesetz der Mechanik, dessen Voraussetzung aber auch keine andere Schätzung als die cartesianische stattfinden läßt. Mit dem Körper der Natur aber hat es eine ganz andere Beschaffenheit. Derselbe hat ein Vermögen in sich, die Kraft, welche von draußen durch die Ursache seiner Bewegung in ihm erweckt worden, von selber in sich zu vergrößern."[2]

3. Die Widerlegung.

Der mathematischen Betrachtungsweise kann nur die todte Kraft einleuchten, sie vermag nur diese zu erkennen und zu schätzen, daher

---

[1] Vorrede. Hauptst. I. § 15—16. — [2] Ebendas. Hauptst. III. § 114—115.

gilt für und durch sie nur das cartesianische Kräftemaß. „Die Gründe der Mathematik werden immer Cartesius' Gesetze bestätigen.“[1] Wäre der physische Körper nur geometrisch, so würde Descartes durchaus Recht haben. Dem aber ist nicht so. Der natürliche Körper ist dynamisch, er hat in sich eine eigene Kraftquelle, es giebt in der Natur lebendige Kräfte, welche Descartes verneint hat und auf Grund seiner bloß geometrischen Betrachtungsart verneinen mußte: darin besteht seine Einseitigkeit und sein Irrthum, er hat die Grenze der mathematischen Erkenntniß verkannt und überschritten.

Daß Leibniz die Wirksamkeit lebendiger Kräfte, deren Maß das Quadrat der Geschwindigkeit ist, in den Bewegungserscheinungen der Körper erkannte, war seine unbestreitbar richtige Einsicht, aber sein Irrthum war, das Dasein und Maß dieser Kräfte auf mathematischem Wege ausmachen zu wollen. „Vor dieser Gattung der Betrachtung (nämlich der mathematischen) werden sich diese Kräfte ewig verbergen; nichts wie irgend eine metaphysische Untersuchung oder etwa eine besondere Art von Erfahrungen kann uns selbige bekannt machen. Wir bestreiten also“, sagt Kant in Rücksicht auf die leibnizische Lehre, „nicht eigentlich die Sache selbst, sondern den modum cognoscendi.“[2] Unser jugendlicher Philosoph prüft schon die Art und Tragweite der Erkenntniß, er findet, daß die mathematische nur bis zu den geometrischen Körpern und zu den todten Kräften reiche, darum mit Unrecht von Descartes auf die natürlichen Körper ausgedehnt und mit Unrecht von Leibniz auf die lebendigen Kräfte angewendet werde.

4. Der leibnizische Kraft- und Raumbegriff.

In den Grundbegriffen ist Kant gegen Descartes mit Leibniz einverstanden. Die Körper sind nicht kraftlos und der Raum (Ausdehnung) nicht ihr Attribut, vielmehr sind beide Krafterscheinungen oder Producte: im Körper erscheint das Kraftwesen in seiner ausschließenden Sphäre, im Raum erscheint die dadurch erzeugte Coexistenz oder Ordnung der Körper. „Es ist leicht zu erweisen, daß kein Raum und keine Ausdehnung sein würden, wenn die Substanzen keine Kraft hätten, außer sich zu wirken. Denn ohne diese Kraft ist keine Verbindung, ohne diese keine Ordnung und ohne diese endlich kein Raum.“[3] Kraft und Kraftwesen sind das Erste, Körper und Raum das Zweite; jene sind

[1] Vorrede. Hauptst. II. § 28. — [2] Vorrede. Hauptst. II. § 50. — [3] Ebendas. Hauptst. I. § 9. S. voriges Cap. S. 120.

ursprünglich und primär, diese abgeleitet und secundär. Da nun die bewegende Kraft das Dasein des Körpers voraussetzt, so sollte man die wesentliche Kraft des Körpers, die ihm zu Grunde liegt, nicht bewegend nennen, sondern „activ“. Man würde dann die wechselseitige Einwirkung zwischen Seele und Körper (influxus physicus) wohl verstehen können, was unmöglich ist, wenn dem Körper als solchem die bewegende, von der vorstellenden grundverschiedene Kraft zukommen soll.[1]

Da die Kraftwesen völlig unabhängig von einander sind und ihre Coexistenz und Relation erst mit dem Raume hervorbringen, so ist ihr Dasein nicht an den Raum oder an eine bestimmte Art des Raumes gebunden: es sind daher viele von einander unabhängige Welten möglich, was unmöglich wäre, wenn unser Raum mit seinen drei Dimensionen die einzige Art des Raumes wäre. Deshalb sind „vielerlei Raumesarten“ möglich, und „die Wissenschaft derselben wäre unfehlbar die höchste Geometrie, die ein endlicher Verstand unternehmen könnte“. Daß wir einen mehr als dreidimensionalen Raum nicht haben und vorzustellen im Stande sind, muß in der besonderen Wirkungsart unserer Weltkräfte und der besonderen Vorstellungsart unserer Seele seinen Grund haben. Wir übersehen nicht, daß Kant hinzufügt: „Diese Gedanken können der Entwurf zu einer Betrachtung sein, die ich mir vorbehalte“.[2]

5. Die Probe der Welterklärung.

In einem Punkte waren die beiden in der Schätzung der Naturkräfte streitenden Metaphysiker einverstanden: sie anerkannten in der Körperwelt nur die Wirksamkeit repulsiver Kräfte, Descartes stand gegen Galilei und verneinte die Schwere, Leibniz gegen Newton in der Verneinung der Attraction. Ohne die Gesetze der Gravitation ist die Entstehung und Ordnung des Weltgebäudes nicht zu erklären. An der Lösung dieser Aufgabe scheitert die Lehre von der Kraft in den bisherigen metaphysischen Systemen. Zur Frage der Kosmogonie verhalten sich die metaphysischen Naturphilosophen, wie einst die ptolemäischen Astronomen zur Frage der Planetenbewegung. In den gemachten Versuchen vermißt Kant die einfache naturgemäße Wahrheit und findet ein Gebäude künstlicher Hypothesen. Die Theorie der Wirbel erscheint ihm, wie einst dem Copernikus die der Epicykeln. „Sie sind genöthigt

[1] Gedanken von der wahren Schätzung u. s. f. Hauptst. I. § 1—6. S. oben Cap. III. S. 48—49. — [2] Ebendas. Hauptst. I. § 7—11. (Bd. VIII. S. 23—28.)

worden, ihre Einbildungskraft mit künstlich ersonnenen Wirbeln müde zu machen, eine Hypothese auf die andere zu bauen und anstatt daß sie uns endlich zu einem solchen Plan des Weltgebäudes führen sollten, der einfach und begreiflich genug ist, um die zusammengesetzten Erscheinungen der Natur daraus herzuleiten, so verwirren sie uns mit unendlich viel seltsamen Bewegungen, die viel wunderbarer und unbegreiflicher sind, als alles dasjenige ist, zu dessen Erklärung selbige angewandt werden sollen." „Aber endlich wird doch diejenige Meinung die Oberhand behalten, welche die Natur, wie sie ist, das ist einfach und ohne unendliche Umwege schildert. Der Weg der Natur ist nur ein einziger Weg. Man muß daher erstlich unzählig viel Abwege versucht haben, ehe man auf denjenigen gelangen kann, welcher der wahre ist."[1]

6. Die bisherige Metaphysik.

Den wahren Weg erblickt Kant in der Einsicht: „wie ein Körper eine wirkliche Bewegung durch eine Materie empfangen könne, die doch selber in Ruhe ist". Der Ursprung der Bewegung in der Körperwelt und die Bildung des Kosmos bleibt unerklärt, wenn entweder bewegte Körper vorausgesetzt oder der göttliche Wille und seine Machtwirkung zu Hülfe gerufen werden. Man erkennt in dem kantischen Satz die Hinweisung auf die allgemeine Attraction der Materie. Es ist aber nicht genug, diese Lehre zu behaupten, sie muß, da es sich um eine Grundkraft der Materie handelt, aus dem Wesen derselben einleuchtend gemacht werden. Und dies ist eine Aufgabe der Metaphysik. „Es ist wahr, der Grund dieses Gedankens ist metaphysisch und also auch nicht nach dem Geschmack der jetzigen Naturlehrer, allein es ist zugleich augenscheinlich, daß die allerersten Quellen von den Wirkungen der Natur durchaus ein Vorwurf der Metaphysik sein müssen."[2]

Offenbar hatte Kant besonders den Mangel dieser Einsicht im Auge, wenn er gleich in der Einleitung seiner Schrift der bisherigen Metaphysik vorwarf, daß ihr die gründliche Erkenntniß fehle. „Unsere Metaphysik ist, wie viele andere Wissenschaften nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniß; Gott weiß, wenn man sie selbige wird überschreiten sehen. Es ist nicht schwer, ihre Schwäche in manchem zu sehen, was sie unternimmt. Man findet sehr oft das Vorurtheil als die größte Stärke ihrer Beweise. Nichts ist hieran mehr Schuld

---

[1] Gedanken u. s. f. Hauptst. II. § 51. — [2] Ebendas. (Bd. VIII. S. 68.)

als die herrschende Neigung derer, die die menschliche Erkenntniß zu erweitern suchen. Sie wollten gern eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünschen, daß es auch eine gründliche sein möchte."[1]

Unverkennbar trägt sich der jugendliche Philosoph mit großen Aufgaben, die ihn weiter führen, als sein verfehlter Versuch, die Streitfrage des Kräftemaßes durch eine Vermittlung zwischen Descartes und Leibniz zu entscheiden. Er will verbessern, was er tadelt. Die mathematische Erkenntniß soll nicht über ihre Grenze erweitert, die Metaphysik nicht im Zustande ihrer ungründlichen Einsicht gelassen werden, die mit der Erfahrung und der Natur der Dinge streitet. Ohne den Namen zu nennen, zeigt sich Kant als ein Anhänger der Naturphilosophie und Attractionslehre Newtons, aber es fehlt derselben die metaphysische Begründung und die kosmogonische Anwendung: jene versucht unser Philosoph in der „Physischen Monadologie", diese in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte des Himmels".

II. Zustände und Kräfte der Materie.

1. Das Feuer.

Daß die cartesianische Lehre von der Materie und bewegenden Kraft mit der Natur der Dinge streitet, erhellt auch daraus, daß sie nicht im Stande ist, die Verschiedenheit der körperlichen Aggregatzustände zu erklären; sie setzt den Grund der Festigkeit des Körpers in die durchgängige Ruhe, den der Flüssigkeit in die durchgängige Bewegung seiner kleinsten Theile: daher dort der Zusammenhang und Widerstand gegen jede eindringende Bewegung der stärkste, hier dagegen der geringste sei.[2] Diese Lehre widerlegt Kant gleich im Eingange seiner Promotionsschrift «De igne».[3] Die Cohäsionszustände seien Wirkungen einer elastischen Materie, in deren undulatorischer oder schwingender Bewegung das bestehe, was man Wärme nenne; die schwingende Materie sei der Aether (Licht), die Materie des Feuers sei die Wärme, die der Wärme der Aether, welcher die Zwischenräume des Körpers erfülle und durch die Attraction der materiellen Theile zusammengedrückt werde. In diesen seinen Auseinandersetzungen stützt sich Kant auf Newtons Lehre vom Licht.[4]

[1] Gedanken u. s. f. Hauptst. I. § 19. — [2] Vgl. dieses Werk Bd. I. (4. Aufl. 1897.) Buch II. Cap. VIII. S. 351 flgd. — [3] S. oben S. 57 flgd. — [4] De igne. Sect. I. Prop. I—IV. Sect. II. Prop. VI—VIII: Materia ignis = materia elastica, — ejusque motus undulatorius s. vibratorius id est, quod caloris nomine venit. Materia caloris = ipse aether (s. lucis materia).

2. Physische Monadologie.

So lange die Metaphysik in den Körpern keine andere Kraft erkennt als die der Repulsion, kann sie das Dasein der Materie, die Existenz der Körper nicht erklären und steht in Widerstreit mit der mathematischen Naturphilosophie, wie mit den Grundthatsachen der Physik und Geometrie; sie verneint, was diese bejahen: die unendliche Theilbarkeit des Raumes, die Leere, die allgemeine Attraction der Körper. „Greife und Pferde lassen sich leichter unter ein Joch bringen als die Transcendentalphilosophie (Metaphysik) mit der Geometrie.“ Nun setzt sich Kant die Aufgabe, die leibnizische Monadenlehre mit der newtonschen Attractionslehre zu vereinigen. Der Körper ist eine zusammengesetzte Substanz, die aus einfachen, untheilbaren Substanzen oder Monaden besteht; das Element des Körpers ist eine physische Monas (Atom): daher nennt Kant sein Thema „Physische Monadologie“. Der Grundbegriff der leibnizischen Metaphysik sind die Monaden, der Grundbegriff der Geometrie der Raum; jene sind untheilbar, dieser dagegen theilbar ins Unendliche. Wie können Monaden im Raum existiren? Wie läßt sich hier die Metaphysik mit der Geometrie vereinigen? Die Auflösung dieser Frage bezeichnet daher der Philosoph als «metaphysica cum geometria juncta» und seine physische Monadologie als die erste Probe ihrer Anwendung in der Naturphilosophie.[1]

Jede Monade ist eine Kraft, die als solche eine ihr eigene, ausschließende Wirkungssphäre beschreibt und dadurch einen bestimmten Raum erfüllt, unbeschadet ihrer Einfachheit. Zur Raumerfüllung gehört die Undurchdringlichkeit und das bestimmte Volumen. Ohne die Kraft der Repulsion keine Ausdehnung, keine Ausschließung, keine Undurchdringlichkeit; ohne die der Attraction (der wechselseitigen Annäherung der Theile) kein begrenztes Volumen. Also ist nur durch die beständige Wechselwirkung der Repulsion und Attraction in jedem Theil der Materie der raumerfüllende, d. h. physische Körper möglich.[2]

Diese Schrift enthält schon die Grundlage, worauf in der späteren kritischen Naturphilosophie Kants die „Dynamik“ beruht: die Construction der Materie als der gemeinsamen Leistung beider Grundkräfte der Repulsion und Attraction.

---

[1] S. oben S. 58. Vgl. S. 123. — [2] Monadol. physica. Sect. I. Prop. I—III. V—VIII. Sect. II. Prop. X—XI.

3. Bewegung und Ruhe.

Aehnlich verhält es sich mit dem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe"[1], worin einige der Grundbestimmungen entwickelt sind, auf denen später die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft in ihrer „Phoronomie" und „Mechanik" fußen. Neu ist weniger der Begriff der Bewegung, welchen Kant aufstellt und schon Descartes mit gleichen Beispielen gelehrt hatte, als die Folgerungen, welche er daraus zieht, um die herkömmlichen Begriffe der Ruhe und Trägheit zu entkräften. „Ich wage es", heißt es in der Vorbemerkung, „die Begriffe der Bewegung und Ruhe, im gleichen der mit der letzteren verbundenen Trägheitskraft zu untersuchen und zu verwerfen; ob ich gleich weiß, daß diejenigen Herren, welche gewohnt sind, alle Gedanken als Spreu wegzuwerfen, die nicht auf der Zwangmühle des wolfischen oder eines anderen berühmten Lehrgebäudes aufgeschüttet worden, bei dem ersten Anblick die Mühe der Prüfung für unnöthig und die ganze Betrachtung für unrichtig erklären werden." Er wünscht sich gleich im Eingange seiner Schrift solche Leser, welche die cartesianische Forderung des gründlichen Zweifels erfüllen, für einen Augenblick alle Vorurtheile aufgeben, alle erlernten Begriffe vergessen und den Weg zur Wahrheit ohne einen anderen Führer als die bloße gesunde Vernunft antreten können.[2]

Bewegung ist Ortsveränderung, und da der Ort eines Dinges nur aus seiner Lage und äußeren Beziehung zu seiner Umgebung einleuchtet, so besteht die Bewegung in der Veränderung der äußeren Beziehungen oder räumlichen Relationen des Körpers: sie ist daher durchaus relativ. Dasselbe gilt von der Ruhe. Daher kann ein Körper zugleich ruhend und bewegt sein, wenn er in Rücksicht auf gewisse Körper seinen Ort behält, während er denselben in Rücksicht auf andere wechselt. So ruht z. B. im Schiff die auf einem Tisch liegende Kugel in Rücksicht des Tisches und der Theile des Schiffsraumes, während sie mit dem Schiff stromabwärts treibt in der Richtung des Stromes, es sei von Morgen gegen Abend, und gleichzeitig in der entgegengesetzten Richtung an der Bewegung der Erde um ihre Achse und um die Sonne Theil nimmt. Wird nun nicht genau unterschieden, in welchen Beziehungen die Ruhe und in welchen anderen die Bewegung stattfindet, so lassen sich die gleichzeitigen Zustände der Bewegung und Ruhe in demselben Körper

[1] S. oben Cap. VII. S. 124. — [2] Neuer Lehrbegriff u. s. f. (Bd. VIII. S. 427.)

nicht unterscheiden, und es entsteht eine völlige Verwirrung. Deshalb darf man den Ausdruck der Bewegung und Ruhe niemals im absoluten Verstande brauchen, sondern stets nur im relativen.

Genau so hatte auch Descartes geurtheilt und die definitive Bestimmung der Bewegung und Ruhe davon abhängig gemacht, ob ein Körper seinen Ort in Beziehung auf die ihm benachbarten Theile der Materie ändert oder nicht. Bewegung sei Ortsveränderung im Sinn der Ortsversetzung (Transport).[1]

Diesen Lehrbegriff, der den relativen Charakter der Bewegung und Ruhe aufzuheben scheint, verwirft Kant. Wenn ein Körper B sich einem andern A nähert, während dieser in derselben Nachbarschaft beharrt, so sagt man: B bewege sich gegen den Körper A, welcher ruht. Dies ist falsch. A ruht in Beziehung auf seine Umgebung, es ruht nicht in Beziehung auf B. Bewegung ist Ortsveränderung. Wenn also B seinen Ort in Beziehung auf A ändert, so ändert A eben dadurch auch seinen Ort in Beziehung auf B, d. h. es bewegt sich in dieser Hinsicht. Ruhe und Bewegung sind Relationen. Der Körper A bewegt sich, abgesehen von denjenigen Körpern, in Rücksicht auf welche er ruht. Jede Ortsveränderung ist, weil relativ, auch wechselseitig. Wenn B sich dem Körper A nähert, so ist die Annäherung wechselseitig, und A nähert sich dem Körper B mit demselben Grade der Bewegung. Daraus folgt: „1. Ein jeder Körper, in Ansehung dessen sich ein anderer bewegt, ist auch selber in Ansehung jenes in Bewegung, und es ist also unmöglich, daß ein Körper gegen einen anlaufen sollte, der in absoluter Ruhe ist. 2. Wirkung und Gegenwirkung ist in dem Stoße der Körper immer gleich."[2] Da der Bewegungs- und Ruhezustand eines jeden Körpers durchaus relativ ist, d. h. von andern Körpern abhängt, so kann weder von absoluter Ruhe noch von einer Trägheitskraft die Rede sein, vermöge deren jeder Körper in dem Zustande, worin er ist, beharren soll.

Dieser neue Lehrbegriff von der durchgängigen Relation der Bewegung und Ruhe wird uns später in den Constructionen der Phoronomie und die darauf gegründete Folgerung von der wechselseitigen Relation jeder Ortsveränderung als „Schlüssel zur Erläuterung der Gesetze des Stoßes" in der Mechanik wieder begegnen.[3]

[1] Vgl. Bd. I. (4. Aufl.) Cap. VIII. S. 341—345. — [2] Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe. (Bd. VIII. S. 432.) — [3] Ebendas. (S. 436 flgd.)

Zehntes Capitel.

Kants naturgeschichtliche Forschungen. A. Die Kosmogonie.

I. Die Aufgabe der Kosmogonie.

Durch seine „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" ist Kant der Begründer der modernen Kosmogonie.[1] Der Plan dieses seines zweiten Jugendwerkes war gefaßt, als er das erste schrieb und hier in den Kraftbegriffen der bisherigen Metaphysik das Unvermögen zur Erklärung des Weltgebäudes nachwies.[2] Obwohl die Schrift erst 1755 erschien, ist sie früher entstanden als die kleinen Abhandlungen, welche der Philosoph ein Jahr vorher veröffentlicht hat, denn er gedenkt der Preisfrage über die Achsendrehung der Erde als eines Themas, welches er demnächst behandeln werde.[3] Eine ungünstige Fügung äußerer Umstände hat die Folge gehabt, daß dieses wichtigste und denkwürdigste der naturwissenschaftlichen Werke Kants in seiner Zeit so gut als unbekannt blieb, während heutzutage ihm keiner den Ruhm einer bahnbrechenden Geistesthat streitig macht. (Der Verleger machte Fallit und sein Waarenlager wurde in gerichtlichen Beschlag genommen.)

J. H. Lambert wußte nichts von seinem Vorgänger, als er seine „kosmologischen Briefe" herausgab (1761), worin er dieselbe Aufgabe in derselben Richtung zu lösen suchte; später führte ihre wissenschaftliche Uebereinstimmung beide Männer zu einem freundschaftlichen Briefwechsel (1765—70). Noch vierzig Jahre nach dem kantischen Werk hat Laplace in seiner berühmten «Exposition du système du monde» (1796) der Hauptsache nach dasselbe System mit denselben Gründen aufgestellt und weltkundig gemacht, ohne eine Ahnung von der Priorität des deutschen Philosophen. Mit Recht bezeichnet diese Erklärung Helmholtz in seinem Vortrage „Ueber die Entstehung des Planetensystems" als die „Kant-Laplace'sche Hypothese". Kant selbst gab in einer etwas späteren metaphysischen Schrift einen kurzen Abriß von

[1] S. ob. Cap. VI. S. 123. — [2] Vgl. Cap. IX. S. 148—150. — [3] Allg. Naturgeschichte des Himmels u. s. f. Th. II. Hauptst. IV. (Bd. VIII. S. 292.)

den Grundgedanken seines, wie es schien, fast verlorenen Werks, doch konnte er dadurch die Verbreitung desselben nur in geringem Maße fördern, denn wer hätte mitten unter den Beweisen vom Dasein Gottes eine solche Kosmogonie suchen sollen?[1]

1. Der mechanische Welturſprung.

Die Aufgabe, welche Kant sich stellte und als der erste zu lösen unternahm, folgte aus dem Entwicklungsgange der neuen Astronomie und hatte die Entdeckungen des Kopernikus, Galilei, Kepler und Newton zu ihrer Voraussetzung: das heliocentrische Planetensystem, die Gesetze des Falls, der Planetenbewegung und der Gravitation. Die Verfassung des Weltgebäudes mußte erkannt sein, bevor die Frage nach seiner Entstehung aufgeworfen und der Versuch gemacht werden konnte, der mathematischen Astronomie die physische hinzuzufügen. Es handelte sich um die Entstehung des Weltsystems nicht im Sinn eines unmittelbaren göttlichen Schöpfungsactes, sondern einer völlig naturgemäßen Entwicklung durch die Kräfte der Materie selbst, welche nach nothwendigen Gesetzen aus dem Chaos dieses so geordnete und verfaßte Weltgebäude zu erzeugen im Stande gewesen sind. Wenn nach den Grundsätzen Newtons die mechanische Verfassung des Systems der Weltkörper einleuchtete, so sollte jetzt nach eben diesen Grundsätzen auch „der mechanische Ursprung des ganzen Weltgebäudes“ erklärt werden: eine Sache, welche Newton selbst für unmöglich gehalten, da er eine materielle Ursache, welche den Umlauf der Wandelsterne zu bewirken vermöge, in dem gegenwärtigen Weltsystem nirgends entdecken konnte. „Er behauptete, die unmittelbare Hand Gottes habe diese Anordnung ohne die Anwendung der Kräfte der Natur ausgerichtet.“ Hier fand unser Philosoph seine Aufgabe. Er wußte wohl, welchen Zweifeln von seiten der Wissenschaft und welchen Anklagen von seiten der Religion dieser Versuch einer mechanischen Kosmogonie begegnen werde, aber er war des Ungrundes beider gewiß und von den neuen Ideen, denen er Bahn brach, durchdrungen. „Ich sehe alle diese Schwierigkeiten wohl und werde doch nicht kleinmüthig. Ich empfinde die ganze Stärke der Hindernisse, die sich entgegensetzen, und verzage doch nicht. Ich habe auf eine ge-

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763). Abth. II. Betrachtung 7: Kosmogonie. (Bd. VI. S. 98—114.)



ringe Vermuthung eine gefährliche Reise gewagt und erblicke schon die Vorgebirge neuer Länder."[1]

Der Versuch einer mechanischen Erklärung nicht bloß der Verfassung, sondern auch der Entstehung des Weltalls war als solcher nicht neu. Im Alterthum hatten die atomistischen Philosophen Leucipp und Demokrit, Epikur und Lucrez, in der neuen Zeit Descartes dieselbe Aufgabe sich gesetzt und zu lösen gesucht: jene im Widerspruch mit den Vorstellungen der Religion, dieser unbeschadet der Urwirksamkeit des göttlichen Willens.[2] Auch war in der atomistischen Lehre von der chaotischen Zerstreuung des Urstoffs, von dem Fall und der Abweichung der Atome, wie von der Entstehung kreisender Wirbelbewegungen mancherlei enthalten, was unser Philosoph seinen eigenen Ideen nicht unähnlich fand. Aber das Ziel wurde verfehlt und die Aufgabe blieb ungelöst. In der Lehre Epikurs regierte der Zufall die Weltbildung; bei Descartes sollte alles durch repulsive Kräfte, durch Druck und Stoß bewirkt werden, denn er verneinte die Schwere und kannte nicht die Attraction und ihre Gesetze. So war es bisher unmöglich, aus der Materie und ihrer Kraft die nothwendige und gesetzmäßige Entstehung der Welt herzuleiten. Erst jetzt nach den Erleuchtungen, welche von Newton ausgingen, ließ sich ohne Vermessenheit sagen: „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! Das ist: Gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll."[3]

2. Die systematische Weltverfassung.

Die „systematische Verfassung des Weltbaues" ist die zu erklärende Thatsache, der Erkenntnißgrund, woraus der gemeinsame, materielle, mechanische Ursprung der Weltkörper einleuchten soll. Die Verfassung unseres Planetensystems ist festgestellt, die Systeme höherer Sonnenwelten (Fixsterne und Nebelsterne) sind nach der Analogie der unsrigen zu beurtheilen.

Unter der systematischen Verfassung unseres Weltgebäudes versteht Kant die Ordnung und den Zusammenhang der sechs ihm bekannten Planeten (Merkur, Venus, Erde, Mars, Jupiter und Saturn mit ihren Monden). Zwischen diesen Planeten herrscht eine durchgängige Gemeinschaft in Ansehung 1. des Centralkörpers, den sie in elliptischen

---

[1] Allg. Naturgesch. des Himmels u. s. f. Vorrede. (Bd. VIII. S. 224.) — [2] Ueber Descartes' Kosmogonie vgl. dieses Werk Bd. I. (4. Aufl.) S. 113—118, S. 203—212, S. 353—359. — [3] Allg. Naturgesch. u. s. w. Vorr. (S. 233.)

Bahnen umkreisen, 2. der rechtläufigen Richtung sowohl ihres Umlaufs als auch ihrer Rotation, 3. der Fläche, in welcher diese Umläufe stattfinden, und die von der verlängerten Aequatorialebene des Centralkörpers nur wenig abweicht. Je weiter die Planeten von ihrem gemeinsamen Mittelpunkte entfernt sind, um so geringer wird ihre Geschwindigkeit, um so größer ihre Excentricität, um so geringer ist ihre Dichtigkeit, um so größer Masse und Volumen. Es läßt sich annehmen, daß jenseits des Saturns und der vermuthlich noch höheren Wandelsterne die Excentricität der Bahnen dergestalt wächst, daß zuletzt der Lauf der Planeten in den der Kometen übergeht und auf diese Weise die Kluft zwischen beiden vermittelt wird. Diese Analogien sowohl ihrer Uebereinstimmung als auch ihrer stufenmäßigen, den Entfernungen vom Centralkörper proportionalen Verschiedenheit lassen uns den systematischen Charakter der Planetenwelt erkennen. Aus der Einheit ihres Systems erhellt die Einheit ihres Ursprungs. Nun ist der gemeinsame Ursprung noch nicht der materielle und mechanische; dieser Ursprung könnte auch der göttliche Wille sein. Aber wir haben ein System vor uns, worin es Abweichungen von der Uebereinstimmung und Ausnahmen von der Regel giebt: diese Erscheinungen insgesammt werden sich durch das Zusammenwirken vieler materieller Ursachen, wobei auch wechselseitige Störungen eintreten müssen, zutreffender und zwangloser erklären lassen, als durch die unmittelbare Wirksamkeit göttlicher Wahl und Absichten.[1]

Indessen scheint in einem wesentlichen Punkt die systematische Verfassung unseres Weltbaues der Annahme seiner mechanischen Erzeugung zu widerstreiten, ja dieselbe unmöglich zu machen. Die Umläufe der Planeten sind aus den Wirkungen zweier Kräfte zusammengesetzt: der Centripetal- und Centrifugalkraft, „der Gravität und der schießenden Kraft". Jene folgt aus der Anziehung des Centralkörpers. Woher kommt diese? Woher der seitliche, den Planeten mitgetheilte Stoß, der den senkrechten Fall verhindert und in die kreisende Bahn des Umschwungs verwandelt? Um diese Schwungkraft auf natürlichem Wege zu erklären, fehlt die materielle Ursache, weil die Materie fehlt. Unsere Himmelsräume sind leer oder mit so dünnem Stoffe erfüllt, daß sich hier keine Quelle entdeckt, woraus jene Kräfte entspringen könnten. So sah Newton die Sache und darum erkannte er im Schwunge der

[1] Allgem. Naturgesch. Th. I. Einleitung. (Bd. VIII. S. 245—249.) Th. II. Hauptst. I. (S. 263—267.) Achtes Hauptst. (S. 343—358.)

Planeten die Grenze, „welche die Natur und den Finger Gottes, den Lauf der eingeführten Gesetze der ersteren und den Wink des letzteren von einander scheidet". Es zeigte sich ihm kein anderer Ausweg, als „diese für einen Philosophen betrübte Entschließung".[1]

Den Weg der Lösung entdeckt Kant. Er findet mit Newton, daß zur Mittheilung der Schwungkräfte, d. h. zur Erzeugung der Planeten und ihrer Umläufe eine Quelle von Stoff vorhanden sein müsse, welcher in dem gegenwärtigen Zustande unseres Weltsystems fehlt, aber er faßt darum nicht jene „betrübte Entschließung". Unsere Himmelsräume sind (an einem solchen Stoff) leer: sie sind es geworden, sie waren es nicht von jeher; es gab einen Zustand, worin die Materie noch kein **Kosmos** war, sondern ein Chaos, ein völlig gestaltloser, dunstförmiger Urstoff, welcher sich durch die ganze Weite des Weltgebäudes erstreckte und aus dem kraft der Anziehung und Abstoßung nach rein mechanischen Gesetzen kosmische Sondermassen, centrale und peripherische Körper, Planeten und Kometen, Ringe und Monde sich entwickelt haben.

II. Die mechanische Weltentstehung.

1. Der Anfang der Weltbildung.

Im Urzustande, der aller Weltbildung vorausgeht, ist der Stoff in äußerster Disgregation durch den Raum zerstreut und verbreitet. In diesem kosmischen Nebel besteht das Chaos. Die Elemente des Grundstoffs sind nur durch ihre größere oder geringere Dichtigkeit unterschieden, ihre allein wirksamen Kräfte sind die der Zurückstoßung und Anziehung. Je dichter die Elemente sind, um so weniger zerstreut, um so gesammelter und gedrängter ist ihr räumliches Dasein, um so größer ihr räumlicher Abstand von einander. Diese Sammelpunkte müssen sogleich Mittelpunkte werden, die von allen Seiten her die leichteren Elemente anziehen. Dadurch wächst ihre Masse, dadurch die Größe ihrer Anziehungskraft. So entstehen „verschiedene Klumpen", die den chaotisch zerstreuten Stoff sammeln und das Material bilden, woraus die centralen Weltkörper hervorgehen. Hier ist der Anfang der Weltbildung. Wäre die Anziehung die einzig wirksame Kraft, so würde mit dem erreichten Gleichgewicht jener Massen die Ruhe eintreten und der Anfang der Weltbildung wäre zugleich deren Ende. Aber die entgegenwirkende Kraft der Zurückstoßung läßt die Elemente nicht zur Ruhe kommen. Durch

[1] Ebendas. S. 351.



den Streit dieser beiden Kräfte wird „das dauerhafte Leben der Natur" erzeugt und erhalten.[1]

2. Die Entstehung der Sonne.

Sehen wir nun, wie von einem dieser Gravitationscentra aus der Gang der Weltbildung gesetzmäßig fortschreitet. Die leichteren Elemente senken sich gegen die schweren, die kleineren Massen gegen die größere, welche dadurch vermehrt wird. Je größer die Masse, um so größer ihre Anziehungskraft. Die Senkung geschieht in der Linie und Richtung des Falls. Dieser Bewegung widerstrebt die Kraft der Zurückstoßung, die jeder Theil der Materie auf die benachbarten ausübt und von ihnen erleidet. Dadurch werden die Verticalbewegungen modificirt, seitlich abgelenkt und in Wirbelbewegungen verwandelt, die sich wechselseitig durchkreuzen und stören, aber eben so nothwendig ihren Streit auszugleichen bestrebt sind und ihre Bewegungen so lange einschränken, bis sie den Zustand der kleinsten Wechselwirkung erreicht haben und alle in derselben Richtung in horizontalen Linien, d. h. in parallelen Zirkeln die Achse des Centralkörpers umkreisen. Dieser wird ein rotirender Ball, in welchem sich schwerere und leichtere Massen anhäufen, und der sich zuletzt in eine flammende Kugel verwandelt; die Hitze, welche aus der Reibung der rotirenden Massen hervorgeht, erzeugt das Feuer; die leichteren Elemente, welche fortwährend zuströmen, nähren und erhalten dasselbe: so entsteht die Sonne, welche die Welt um sich her erwärmt und erleuchtet.[2]

3. Die Entstehung der Planeten und Kometen.

So weit die Wirkungssphäre des Centralkörpers reicht, werden die darin begriffenen Stoffe von dessen Anziehungskraft dergestalt beherrscht, daß sie entweder seine Masse durch ihren Fall vermehren oder in freien (parallelen) Zirkelläufen in derselben Richtung umkreisen müssen. Ist die Kraft des Schwunges geringer als die der Senkung, wie bei der größten Anzahl der zerstreuten Elemente des Grundstoffs, so folgt deren Fall; sind die beiden Kräfte einander gleich, so folgt der Umlauf. Diese Umläufe verlangen nicht bloß die gemeinsame Achse, sondern den gemeinsamen Mittelpunkt; nun ist unter den Parallelkreisen der Aequator der einzige, der durch den Mittelpunkt geht: daher müssen jene peripherischen Massen ihre Zirkelläufe in der ver-

[1] Ebendas. Th. II. Hauptst. I. (S. 265—268.) — [2] Ebendas. S. 268 flgd. Hauptst. VII. (S. 315—333.) Zugabe. (S. 333—343.)

längerten Aequatorialebene des Centralkörpers zu beschreiben suchen und sich deshalb nach den Gegenden des Weltraums drängen, welche von beiden Seiten die bezeichnete Fläche so nah als möglich einschließen und den Centralkörper gleichsam gürtel- oder ringförmig umgeben. Wir sehen nicht mehr ein gestaltloses Chaos vor uns, sondern eine rotirende Centralmasse, um deren mittlere Zone sich nach Art einer Scheibe oder eines Ringes peripherische Massen gehäuft und gelagert haben, die das gemeinsame Centrum in derselben Richtung umkreisen.

Innerhalb dieser Rotationssphären bilden sich nun nach denselben Gesetzen, die den gemeinsamen Centralkörper erzeugt haben, neue Gravitationscentra, welche den schwebenden Grundstoff, so weit ihre Kraft reicht, von allen Seiten anziehen und sammeln. So entstehen besondere Weltkörper, die denselben Mittelpunkt umkreisen: die Planeten. Jetzt hat es keinen Sinn mehr zu fragen: woher nehmen die Planeten jene Kräfte, die ihren Umschwung um die Sonne wie um ihre eigene Achse hervorbringen? Die Antwort heißt: sie brauchen Kräfte dieser Art nicht erst zu empfangen, sie bringen sie mit auf die Welt, sie sind schon in ihrem Ursprunge gegeben und gleichsam ihr Apriori, denn diese neuen Weltkörper entstehen aus Elementen, welche eine solche kreisende Bewegung schon haben und sie nun im Umlauf wie in der Rotation des Planeten fortsetzen.

Man kann auch nicht mehr fragen: wie kommt es, daß die Planeten mit ihren Umläufen auf eine gemeinsame Fläche bezogen sind? Ist doch die Zone des Weltraums, deren Mitte jene gemeinsame Fläche ausmacht, ihre Heimath und Geburtsstätte. So löst sich das bisherige Räthsel aus dem gemeinsamen, materiellen und mechanischen Ursprunge der planetarischen Weltkörper, und es bedarf nicht mehr des wunderthätigen Eingriffs durch die Hand Gottes. Diese Erklärungsart hat der Philosoph als einen Charakterzug seines Systems ausdrücklich hervorgehoben: „Die Bildung der Planeten in diesem System hat vor einem jeden möglichen Lehrbegriffe dieses voraus, daß der Ursprung der Massen zugleich den Ursprung der Bewegungen und die Stellung der Kreise in eben demselben Zeitpunkte vorstellt". „Die Planeten bilden sich aus Theilchen, welche in der Höhe, da sie schweben, genaue Bewegungen zu Zirkelkreisen haben, also werden die aus ihnen zusammengesetzten Massen eben dieselben Bewegungen in eben dem Grade nach eben derselben Richtung fortsetzen."[1]

[1] Ebendas. II. Hauptst. I. (S. 268—271). Vgl. Hauptst. IV. (S. 291 flgd.)

Die Form der Planetenbahnen sind nicht genaue Zirkel, sondern Ellipsen von geringer und verschiedener Excentricität; die gemeinsame Fläche, in der diese Umläufe beschrieben werden, ist nicht genau die Aequatorialebene der Sonne, sondern durchschneidet dieselbe und weicht von ihr nach beiden Seiten um einige Grade ab (Ekliptik); auch fallen die Planetenbahnen nicht genau in dieselbe Fläche, sondern sind etwas gegen einander geneigt: die Achse der Planeten steht auf ihrer Bahn nicht senkrecht, sondern schief, daher ihr Aequator nicht mit der Ekliptik zusammenfällt, sondern dieselbe in einem kleineren oder größeren Winkel schneidet (Schiefe der Ekliptik). Alle diese Abweichungen lassen sich füglich nicht aus Zwecken, wohl aber zur Genüge aus mechanischen Ursachen erklären, welche theils im Ursprunge, theils in der Entwicklungsgeschichte der Planeten enthalten sind. Aus der örtlichen Lagerung und Häufung jener peripherischen Massen, welche die Kerne zur Planetenbildung in sich schließen, erklärt sich die Lage der Ekliptik, d. h. die Abweichung der planetarischen Umlaufsebene von der Aequatorialebene der Sonne. Die Stoffe, aus denen der Planet sich zusammensetzt, kommen aus verschiedenen Höhen oder Entfernungen vom Centralkörper, also mit verschiedener Geschwindigkeit, wodurch das Gleichgewicht der Central- und Schwungkraft gestört, also eine ungleichförmige Geschwindigkeit des Umlaufs, d. h. die Excentricität der Bahn, herbeigeführt wird. Da nun die Centralkraft um so schwächer wirkt, je weiter von deren Mittelpunkt die angezogenen Körper abstehen, so muß die Excentricität der Planetenbahnen mit den Entfernungen von der Sonne zunehmen und umgekehrt. Indessen sind die Bahnen des Merkur und Mars am meisten excentrisch. Die erste dieser Ausnahmen will Kant aus der Nachbarschaft der Sonne und den Folgen ihrer Achsenrotation, die zweite aus der Nachbarschaft des Jupiter und den Folgen seiner Anziehung erklären. Die Vielheit der Umstände, die an jeglicher Naturbeschaffenheit Theil nehmen, gestatten keine abgemessene Regelmäßigkeit.[1]

Jenseits der Planeten wird mit den zunehmenden Entfernungen von der Sonne die Wirkung der Centralkraft so schwach und die Elemente des Grundstoffs, woraus sich neue Weltkörper bilden, so dünn und leicht, daß hier die Dunstkugeln der Kometen entstehen, welche sich durch die Richtung, die Bahn und die Excentricität ihrer Umläufe von

[1] Ebendas. II. Hauptst. I. (S. 271—273.) Hauptst. III. (S. 283—285.)

den Planeten unterscheiden und nicht mehr jene Regelmäßigkeit haben, die aus den gemeinsamen Bedingungen der letzteren folgte und ihren gemeinsamen Charakter bezeichnete.[1]

Es ist einleuchtend, daß die Theile des Urstoffs, je dichter und schwerer sie sind, um so tiefer gegen den Centralkörper vordringen und in um so größerer Nähe von demselben ihre Umläufe beginnen: daher müssen die Dichtigkeiten der Planeten sich umgekehrt verhalten, wie ihre Höhen oder Entfernungen. Es ist eben so einleuchtend, daß die Attractionssphäre der Planeten durch die der Sonne eingeschränkt wird und zwar um so mächtiger, je näher sie derselben stehen. Von der Weite der Attractionssphäre, die der Planet beherrscht, ist die Größe seiner Masse und seines Volumens abhängig: daher gilt der Satz, daß, je größer die Entfernungen von der Sonne, um so größer Masse und Rauminhalt der Planeten sind. Daher sind Jupiter und Saturn größer als die unteren Planeten; doch ist der Jupiter größer als der Saturn, und der Mars kleiner als die Erde: diese Ausnahme folgt aus eben demselben Grund als die Regel, denn die Attractionssphären werden in verschiedenen Graden nicht bloß durch die des gemeinsamen Centralkörpers eingeschränkt, sondern beschränken sich auch gegenseitig.[2]

Es wäre unrichtig, aus dem obigen Verhältniß der Dichtigkeiten zu schließen, daß der Centralkörper der dichteste sein müsse. Vielmehr sind in ihm alle Materien gehäuft, die der Centralkraft keinen Widerstand leisten konnten. Daher finden sich hier die Stoffe aller Art zusammen, während sie nach ihrer Dichtigkeit an die Planeten verhältnißmäßig (nach ihrer Entfernung von der Sonne) vertheilt sind. Die Erde ist viermal dichter als die Sonne. Und die Dichtigkeiten sämmtlicher Planeten müssen ungefähr der des Sonnenkörpers gleichkommen, wenn alle Weltkörper aus demselben Urstoff gebildet sind. Nun findet nach Buffons Rechnung ein solches Verhältniß (640 : 650) in der That statt. Diese Analogie bezeugt den gemeinsamen materiellen Ursprung der Sonne und Planeten: „sie ist genug", sagt Kant mit triumphirender Befriedigung, „um die gegenwärtige Theorie von der mechanischen Bildung der Himmelskörper über die Wahrscheinlichkeit der Hypothese zu einer förmlichen Gewißheit zu erheben".[3]

---

[1] Ebendas. II. Hauptst. III. (S. 282 und 285—288.) — [2] Ebendas. II. Hauptst. II. (S. 273—276 und 278—281.) — [3] Ebendas. II. Hauptst. II. (S. 281.)

4. Entstehung der Monde und Ringe.

Der Ursprung der Monde ist dem der Planeten völlig analog: sie entstehen in der Wirkungssphäre der letzteren aus Massen, die von der Centralkraft beherrscht werden, aber durch die Schwungkraft, welche sie erlangt haben, die Bewegung des Falls in die des Umlaufs verwandeln. Natürlich muß das Gebiet der planetarischen Attraction weit und umfassend genug sein, um so viel Stoff und Spielraum zu besitzen, als zur Bildung der Monde erforderlich ist: daher die großen Planeten allein, wie Jupiter und Saturn, eine Mehrzahl von Trabanten haben, während unter den kleineren nur die Erde von einem Monde begleitet wird und bloß von einem einzigen.[1]

Die Geburtsstätte der Planeten, wie der Monde, sind die peripherischen, um die mittlere Zone des Centralkörpers ringförmig angehäuften Massen. Einen solchen Ring, gleich einem Denkmal aus der Urgeschichte der Weltkörper, zeigt in unserem Planetensystem noch der Saturn. Die Erscheinung desselben gehört unter die Thatsachen, welche die Richtigkeit der kantischen Kosmogonie bezeugen. Sie gilt als eine der seltsamsten und ist eine der begreiflichsten: „Ich getraue es mir zu behaupten", sagt Kant, „daß in der ganzen Natur nur wenig Dinge auf einen so begreiflichen Ursprung können gebracht werden, als diese Besonderheit des Himmels aus dem rohen Zustand der ersten Bildung sich entwickeln läßt". Es bedarf nur der Vorstellung einer rotirenden Dunstkugel, um die mechanischen Ursachen zu verstehen, die jene Erscheinung erzeugt, d. h. die Dunstmassen, welche sich von der Oberfläche des Planeten erhoben, in einen Ring umgestaltet haben, der nun in concentrischen Zirkelläufen seinen Centralkörper beständig umschwebt. Dieser Ring ist ein Geschöpf des Planeten, aus der Atmosphäre desselben kraft der Rotation entstanden. Mit der Geschwindigkeit des Umschwungs wächst die Schwungkraft der atmosphärischen Theile; in der Aequatorialebene des Centralkörpers ist ihr Umlauf nothwendig der schnellste: hier erreichen die aufsteigenden Dunstmassen eine solche Höhe und Schwungkraft, daß sie nicht mehr an den Leib des Planeten gefesselt bleiben, sondern sich losreißen und denselben in freien Zirkelläufen umkreisen. So wird aus der atmosphärischen Dunstkugel eine Scheibe und aus dieser ein Ring, da von beiden Hemisphären die Dunstmassen ihr zustreben und sie umlagern.[2]

[1] Allg. Naturgesch. II. Hauptst. IV. (S. 288—291.) — [2] Ebendas. II. Hauptst. V. (S. 297—300.)

5. Sonne, Mond und Erde.

Nicht bloß die Entstehung, auch die Bildungsgeschichte der Weltkörper geschieht auf analoge Weise. Ihr gemeinsamer Urzustand ist der durch den Weltraum chaotisch zerstreute, dunstförmig ausgebreitete Stoff; dieser kosmische Nebel braucht bei seiner äußersten Disgregation einen Vorrath gebundener Wärme; bei dem Uebergange in dichtere Zustände, der mit der Wirksamkeit der chemischen und mechanischen Attraction eintritt, muß Wärme frei werden und zwar in Mengen, welche der Größe der Massen proportional sind. Daher ist mit dem Anfange der Weltbildung eine ungeheure Wärmeentwicklung nothwendig verbunden, und zwar muß der Centralkörper, weil er die größte Masse ausmacht, allemal auch die größte Hitze haben und erzeugen, d. h. er muß eine Sonne werden.

Der Anfangszustand der beginnenden Weltkörper kann demnach kein anderer sein als der feuerflüssige, sie sind auf ihrer ersten Bildungsstufe brennende Dunstkugeln, die in Folge zunehmender Verdichtung Wärme ausstrahlen, dadurch ihre Oberfläche allmählich abkühlen, in den tropfbar flüssigen Zustand verwandeln und zuletzt fest machen. So muß man sich die Erde auf einer weiteren Bildungsstufe als „ein im Wasser aufgelöstes Chaos" vorstellen, als einen „Urschlamm", wie die Alten sagten, von dem die obere Atmosphäre noch nicht geschieden war. Es gab damals nur eine unterirdische Atmosphäre, elastische Dünste im Innern der Erde, deren Ausbrüche die Oberfläche umgestaltet und die Unebenheiten derselben erzeugt haben; die Ursachen unserer Urgebirge waren solche „atmosphärische Eruptionen", wie Kant sie nennt, die sich durch den Umfang, die Beschaffenheit und Gestaltungsart der Massen, die sie gehoben haben, von den späteren vulcanischen unterscheiden. Und der Bildungsgeschichte der Erdoberfläche sei die der Mondoberfläche analog. Daher bestreitet unser Philosoph auch den vulcanischen Ursprung der Mondgebirge, als bei Gelegenheit einer Entdeckung Herschels diese Frage von neuem zur Sprache kam. Wir haben den kleinen Aufsatz „Ueber die Vulcane im Monde" hier in den Gang unserer Darstellung eingefügt, weil er die kantische Kosmogonie ergänzt und „in Ansehung derselben von Erheblichkeit ist", obwohl er ein Menschenalter später erschien.[1]

---

[1] Ueber die Vulcane im Monde. 1785. (Bd. IX. S. 107—117.)

Ein Ausspruch Lichtenbergs veranlaßte Kant zu seiner letzten naturwissenschaftlichen Schrift: „Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung“ (1794). Der göttingische Physiker hatte gesagt: „Der Mond sollte zwar nicht auf die Witterung Einfluß haben, er hat aber doch darauf Einfluß“. Diesen Satz nahm der Philosoph als eine Antinomie, welche er ausführte und dann so aufzulösen suchte, daß jener Einfluß kein directer, wohl aber ein indirecter sein könne, indem der Mond kraft seiner Anziehung die „imponderable Materie“ bewege, welche unsere Atmosphäre bedecke und durch ihre Vermischung mit oder Trennung von derselben die Elasticität und dadurch mittelbar auch das Gewicht der Luft zu ändern vermöge.[1]

6. Fixsterne und Nebelsterne.

In unserer Planetenwelt sind Jupiter und Saturn mit ihren Trabanten gleichsam Sonnensysteme im Kleinen; die Planeten, Monde und Kometen sind Glieder eines Systems, dessen Centralkörper unsere Sonne ist; diese selbst aber ist auch nur Glied einer höheren nach denselben Gesetzen entstandenen und geordneten Sternenwelt. Wir müssen uns ein System von Himmelskörpern vorstellen, worin jedes Glied eine Sonnenwelt ausmacht, alle durch ungeheure Entfernungen geschieden, aber auf einen gemeinsamen Mittelpunkt und eine gemeinsame Fläche bezogen: ein unendlich vergrößertes Planetensystem, dessen Glieder „Sonnen der oberen Welt“ und „Wandelsterne einer höheren Weltordnung“ sind. Da wir uns in derselben Fläche befinden, um welche diese höheren Weltkörper sich gehäuft und gruppirt haben, so muß von unserem kosmischen Standpunkt, d. h. von dem unseres Sonnensystems aus jene Sternenwelt als eine lichte, von einem weißen Schimmer erhellte Zone der Himmelskugel in der Richtung eines größten Kreises erscheinen: so erklärt sich das Phänomen der Milchstraße, die sich zu den Fixsternen verhält, wie der Thierkreis zu den Planeten. Schon der Engländer Wright hatte aus diesem Phänomen die Beziehung der Fixsterne auf einen gemeinsamen Plan und daraus die systematische Verfassung derselben erkannt; Bradley wollte eine fortrückende Bewegung dieser sogenannten Fixsterne beobachtet haben, und Kant vermuthete aus Gründen der Lage im Sirius ihren gemeinsamen Centralkörper. Die Fortrückung geschieht für unser Auge so unmerklich,

[1] Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung. (Bd. IX S. 119—128.)

daß sie bei dem Sirius, einem der nächsten Fixsterne, nach Huygens' Berechnung binnen 4000 Jahren nur einen Grad ausmacht.[1]

Setzen wir nun, daß es Systeme von Gestirnen giebt, die von dem der Milchstraße so weit entfernt sind, als diese von der Sonne, so werden uns diese Sternenwelten nicht mehr als helle Zone, sondern nur noch als kleine, schwach erleuchtete, elliptisch geformte Räumchen erscheinen können: so erklärt sich das Phänomen der Nebelsterne. Unser Planetensystem ist eine Welt, worin die Größe der Erde wie ein Sandkorn verschwindet; die Milchstraße ist eine Welt von Welten; die Nebelsterne zeigen, daß es solcher Welten viele giebt. Hier eröffnet sich der Blick in das unendliche Feld der Schöpfung, in einen Abgrund wahrer Unermeßlichkeit, deren Größe zu fassen wir unvermögend sind. Aber die erhabene Vorstellung, die wir von dem Weltall gewinnen, liegt nicht bloß in der unermeßlichen Zahl, Größe und Entfernung der Massen, sondern vor allem darin, daß sie als die fortschreitenden Glieder eines und desselben Systems erscheinen, welches nach denselben nothwendigen Gesetzen sich aus dem Chaos entwickelt.[2]

7. Weltentstehung und Weltuntergang.

Die Weltbildung gehört zur Schöpfung; sie ist nicht das Werk eines Augenblicks, sondern einer völlig naturgemäßen Entwicklung und Geschichte, die ihren zeitlichen Anfang hat, von einem Mittelpunkte aus beginnt und stetig in ungeheuren Zeiträumen fortschreitet, aber nie fertig sein und darum nie aufhören wird, denn der Raum, den sie beleben, wie das Chaos, das sie gestalten und ordnen soll, ist unermeßlich, darum auch die Zeit unbegrenzt, worin diese Ausbildung stattfindet. Als Weltbildung (die den Stoff voraussetzt) ist die Schöpfung Naturgeschichte, welche zeitlich fortschreitet, darum auch zeitlich beginnt, aber nicht endet. Diese Lehre von „der successiven Vollendung der Schöpfung" bezeichnet der Philosoph selbst als den erhabensten Theil seiner Theorie. Die gleichzeitigen Zustände der Weltkörper werden demnach sehr verschiedene Entwicklungsstufen in der Ausbildung des Kosmos darstellen, und das unermeßliche Chaos, das erst zum geringsten Theile überwunden ist, birgt noch in seinem Schooße den Samen zahlloser künftiger Welten, denn eine Welt und eine Milchstraße von

---

[1] Allg. Naturgeschichte des Himmels u. s. f. Th. I. Vgl. Th. II. Hauptst. VII. (Br. VIII. S. 250—257. S. 340 Anmkg.) — [2] Ebendas. Th. I. (S. 257—260.)



Welten verhält sich zur unendlichen Schöpfung, wie eine Blume oder ein Insect zur Erde.

Die Weltentwicklung im Großen und Ganzen ist von endloser Dauer, nicht der Bestand der einzelnen Weltkörper und Systeme. Wie sie entstanden sind, so müssen sie wieder untergehen und in das Chaos zurückkehren, aus dem sie hervorgingen. Die Umlaufsgeschwindigkeit der Wandelsterne wird mit der Zeit ermatten; von der Centralkraft überwältigt, werden sie in die Sonne herabstürzen, die nächsten zuerst, und am Ende wird das ganze Planetengebäude in dem ungeheuren Weltbrande zerstört werden, worin zuletzt die Sonne sich selbst verzehrt. Es wird ein Zeitpunkt kommen, wo diese Erde, diese Planeten nicht mehr sind und die Sonne erloschen ist. Aber wie die Entstehung, ist auch der Untergang der Weltkörper weder plötzlich noch gleichzeitig; während alte Welten in der Nähe des Centralkörpers einstürzen, erzeugen sich neue aus dem Chaos jenseits der kosmischen Systeme, und so befindet sich die Weltbildung zwischen den Ruinen der zerstörten und dem Chaos der noch unentwickelten Natur.

Die Vergänglichkeit ist das nothwendige Schicksal aller endlichen Dinge, keines ist davon ausgenommen: dem Zusammensturz der Planetenwelt wird der Untergang auch der Fixsterne folgen. Aber das Chaos ist der Samen des Kosmos; daher ist die Rückkehr in dasselbe keineswegs Vernichtung, sondern Welterneuerung von Grund aus, und so erhält sich im Großen und Ganzen die Weltentwicklung in ewiger Dauer, indem gleichzeitig alte, ausgebildete und ausgelebte Welten in das Chaos zurückfallen und neue daraus hervorgehen. In dieser großartigen Anschauung finden jene kosmogonischen Ideen der alten Philosophen von der Succession zahlloser Welten und dem unaufhörlichen Wechsel zwischen dem Untergange der Welt und ihrer Wiedergeburt eine gewisse Bestätigung. Die Natur gleicht wirklich „dem Phönix, der sich nur darum verbrennt, um aus seiner Asche wiederum verjüngt aufzuleben".[1]

III. Die Grenzen der mechanischen Kosmogonie.

1. Mechanismus und Organismus.

Die Aufgabe einer rein mechanischen Welterklärung scheint vermessener, als sie ist; nur muß man dieselbe in ihren gehörigen Grenzen halten und die Schranken beachten, welche nicht zu überschreiten sind.

[1] Allg. Naturgeschichte des Himmels u. s. f. Th. II. Hauptst. VII. (S. 321 bis 333. S. 338 flgd.)

Wo es sich bloß um mechanische Erzeugungen handelt, wie die Entstehung, Bildung und Bewegung der Weltkörper, folgt alles einfach genug aus der Natur des Stoffs und der Wirksamkeit der ihm inwohnenden Kräfte. „Denn wenn Materie vorhanden ist, welche mit einer wesentlichen Attractionskraft begabt ist, so ist es nicht schwer, diejenigen Ursachen zu bestimmen, die zu der Einrichtung des Weltsystems, im Großen betrachtet, haben beitragen können. Man weiß, was dazu gehört, daß ein Körper eine kugelrunde Figur erlangen, man begreift, was erfordert wird, daß freischwebende Kugeln eine kreisförmige Bewegung um den Mittelpunkt anstellen, gegen den sie gezogen werden. Die Stellung der Kreise gegen einander, die Uebereinstimmung der Richtung, die Excentricität, alles kann auf die einfachsten mechanischen Ursachen gebracht werden, und man darf mit Zuversicht hoffen, sie zu entdecken, weil sie auf die leichtesten und deutlichsten Gründe gesetzt werden können."

Dagegen ist die innere Beschaffenheit der organischen Körper, auch der niedrigsten, viel zu unbekannt und zu complicirt, um die mechanische Erklärungsweise eben so leicht und erfolgreich auf sie anzuwenden. Hier ist die in der Natur selbst gelegene Grenze, welche zu überschreiten vermessen und unvorsichtig wäre. „Ist man im Stande zu sagen: gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne?" „Man darf es sich also nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe zu sagen: daß eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues werden können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krautes oder einer Raupe aus mechanischen Gründen deutlich und vollständig kund werden wird."[1]

Wir erkennen den kritischen Denker, der zwar die Möglichkeit einer mechanischen Entstehung der organischen Körper nicht ausdrücklich verneint, aber die mechanische Erklärung derselben für so schwierig, ja unmöglich erachtet, daß er dieser Erklärungsart hier eine Grenze setzt und unverkennbar auf den Gebrauch der Zweckbegriffe hinweist.

2. Die Gestirne und ihre Bewohner.

Die Organismen sind die Bewohner der Weltkörper, welche erst nach ihrer völligen mechanischen Ausbildung einen solchen Zustand der

[1] Allg. Naturgesch. des Himmels u. s. f. Vorrede. (S. 233.)

Fruchtbarkeit und Bewohnbarkeit erreichen, daß sie organische Körper erzeugen und erhalten können. Die Beschaffenheit der letzteren, die leibliche und psychische, ist durch die ihres kosmischen Wohnortes bedingt. Die Menschen sind Kinder der Erde. Wie verschieden Geist und Materie, die Kraft des Denkens und die der Bewegung auch sein mögen, so ist es doch gewiß, daß die alleinige Quelle aller unserer Vorstellungen und Begriffe die Eindrücke sind, die das Universum durch unseren Körper in unserer Seele erregt, daß demnach von der Beschaffenheit dieses Körpers unsere Vorstellungs- und Denkkraft völlig abhängt.[1] So wenig die einzelnen Weltkörper die Zwecke der Schöpfung sind, so wenig sind es deren Bewohner; sonst wäre jeder unbewohnte Weltkörper ein verfehlter Schöpfungszweck und jeder untergegangene ein verlorener. Wenn sich die Menschen für die Endzwecke der Schöpfung halten, so ist diese Einbildung ein Vorurtheil, welches im Anblicke des Weltalls verschwindet. „Die Unendlichkeit der Schöpfung faßt alle Naturen, die ihr überschwenglicher Reichthum hervorbringt, mit gleicher Nothwendigkeit in sich. Von der erhabensten Klasse unter den denkenden Wesen bis zum verachtetsten Insect ist ihr kein Geschöpf gleichgültig, und es kann keines fehlen, ohne daß die Schönheit des Ganzen, welche in dem Zusammenhang besteht, dadurch unterbrochen würde."[2]

„Die Bewohner der Weltkörper sind deren Geschöpfe und in ihrer Beschaffenheit denselben analog: darum entspricht der Stufenfolge der Planeten die ihrer Bewohner. Je dichter die Stoffe sind, woraus der Weltkörper besteht, um so gröber die Organisationen, um so träger die Denkkraft, mächtiger die Begierden, trüber und unklarer die Vorstellungen, zahlreicher die Irrthümer und Laster. Da nun die Planeten um so dichter sind, je näher sie der Sonne stehen, so muß die körperliche wie geistige Organisation der Planetenbewohner vom Merkur bis zum Saturn in einer richtigen Gradfolge nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne an Vollkommenheit wachsen und fortschreiten." Diese Regel findet Kant durch die Natur der oberen Planeten, die Zahl ihrer Monde, die Schnelligkeit ihrer Rotation und die Leichtigkeit ihrer Stoffe dergestalt bestätigt, „daß sie beinahe den Anspruch auf eine völlige Ueberzeugung machen sollte".[3]

---

[1] Allg. Naturgeschichte des Himmels u. s. f. (S. 367.) — [2] Ebendas. Th. III. (S. 362—366.) — [3] Ebendas. Th. III. (S. 372 flgd.).

Da aber die mechanische Erklärungsweise überhaupt nicht im Stande sein soll, das Wesen der Organisation zu ergründen, so liegt diese ganze Theorie von der Stufenfolge der Planetenbewohner und der geistigen Vollkommenheit der Bevölkerung des Saturn nicht mehr innerhalb der Grenzen einer mechanischen Kosmogonie. Nachdem der Philosoph noch eben die völlige Abhängigkeit des Geistes von der körperlichen Organisation und dieser von der Beschaffenheit des Planeten behauptet hatte, blieb ihm eigentlich kein Raum mehr für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und deren Aussichten ins Jenseits. Doch verlockte ihn seine Idee von den planetarischen Entwicklungsstufen zu einem solchen Fernblick auf den Jupiter und Saturn: „Sollte die unsterbliche Seele wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer künftigen Dauer, die das Grab selber nicht unterbricht, sondern nur verändert, an diesen Punkt des Weltraums, an unsere Erde jederzeit geheftet bleiben? Sollte sie niemals von den übrigen Wundern der Schöpfung eines näheren Anschauens theilhaftig werden? Wer weiß, ist es ihr nicht zugedacht, daß sie dereinst jene entfernten Kugeln des Weltgebäudes in der Nähe soll kennen lernen?" „Wer weiß, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten?" Indessen wollte diese Betrachtung keineswegs ein folgerichtiger, sondern nur ein erbaulicher oder ergötzlicher Beschluß der Naturgeschichte des Himmels sein. „Es ist erlaubt", fügt der Philosoph sogleich hinzu, „es ist anständig, sich mit dergleichen Vorstellungen zu belustigen, denn niemand wird die Hoffnung des Künftigen auf so unsichere Bilder der Einbildungskraft gründen." [1]

3. Schöpfung und Entwicklung. Gott und Welt.

Das Gebiet der mechanischen Kosmogonie erstreckt sich vom Chaos bis zur Bildung der organischen Körper: der Ursprung des Stoffs von der einen und der des Lebens von der andern Seite sind die nicht zu überschreitenden Grenzen ihrer Erklärungstragweite; die erste Grenze liegt vor, die zweite in der Natur der Dinge. Die Natur im Zustande des Chaos grenzt, wie Kant sich ausdrückt, unmittelbar mit der Schöpfung. [2] Ist die Materie gegeben, so bildet sich der Kosmos auf dem uns einleuchtenden Wege selbständiger mechanischer Entwicklung. In der Frage nach dem Ursprunge des Stoffs scheidet der Philosoph

[1] Allg. Naturgeschichte des Himmels u. s. f. Th. III. (S. 379 flgd.) —
[2] Ebendas. Th. II. Hauptst. I. (S. 266.)

den Begriff der Schöpfung von dem der Entwicklung, die Schöpfungsthat von der Schöpfungsgeschichte (Naturgeschichte) oder, was dasselbe heißt, die directe, unmittelbare Schöpfung von der indirecten, durch natürliche Ursachen vermittelten.

Wenn Kant „Naturgeschichte des Himmels" lehrt, wo Newton Schöpfung sah, so will er damit die letztere nicht etwa verneint, auch nicht verkürzt, sondern nur in der Geltung des Wunders eingeschränkt und das Gebiet ihrer naturgemäßen Entwicklung erweitert haben. Wenn er den atomistischen Philosophen des Alterthums darin beistimmt, daß die Welt aus den elementaren Grundstoffen lediglich durch die natürlichen und mechanischen Ursachen der Bewegung entstanden sei, so theilt er deshalb nicht auch den atheistischen Charakter jener Lehre. Es ist dem tiefer denkenden Philosophen unmöglich, den Grundstoff für die unbedingt erste oder letzte Ursache der Welt anzusehen. Man muß zwischen Urzustand und Ursache wohl unterscheiden. Als Urzustand genommen, ist die Vorstellung von dem chaotisch zerstreuten Grundstoff richtig und an ihrem Ort. Als letzte Ursache, als unbedingtes grundloses Dasein verstanden, ist sie Unsinn, und der Anfang der Weltgeschichte ähnelt dem der Kindergeschichte: „Es war einmal ein Mann". Hier heißt es: „Es war einmal ein großer, großer Nebel".

Die mechanische Kosmogonie erscheint in der Betrachtung unseres Philosophen so wenig als eine Begründung des Atheismus, daß sie ihm vielmehr als die nachdrücklichste Widerlegung desselben gilt. Weil sich die Welt aus eigener Kraft nach nothwendigen Gesetzen aus dem Chaos entwickelt und die natürlichen Ursachen hinreichen, um die Ordnung und Uebereinstimmung der Dinge zu erklären, darum ist die Natur selbständig und bedarf keiner göttlichen Regierung und keiner Gottheit: so schließen die Naturalisten. Gerade entgegengesetzt schließt Kant: „es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann".[1] Weil die Wirksamkeit der Materie an Gesetze gebunden ist, die in ihr liegen, aber nicht von ihr stammen; weil die Mechanik blinder Kräfte nothwendige Folgen hat, die miteinander übereinstimmen, weil kurzgesagt aus dem Chaos ein Kosmos hervorgeht und die Unvernunft nie die Ursache der Vernunft sein kann: darum ist die tiefste Ursache der Welt nicht die Materie, sondern Gott. Er ist um so mehr der

---

[1] Allg. Naturgeschichte des Himmels u. s. f. Vorrede. (S. 230 flgd.)

mächtige und weise Schöpfer der Welt, je weniger er nöthig hat, ihr Baumeister zu sein. „Er hat in die Kräfte der Natur eine geheime Kunst gelegt, sich aus dem Chaos von selber zu einer vollkommenen Weltverfassung auszubilden.“ Gerade die selbständige, freie und gesetzmäßige Entfaltung der Welt beweist, daß sie weder von der Willkür eines Despoten, noch von der blinden Macht des Zufalls beherrscht wird. Die Weltentwicklung ist in den Augen Kants der einleuchtende Erkenntnißgrund der Schöpfung, der deutlichste Beweisgrund der Existenz Gottes; daher auch die spätere Schrift über den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ auf unsere Kosmogonie zurückkommt und deren Grundgedanken in sich aufnimmt. Was er in diesem Sinn in der Vorrede zur „Naturgeschichte des Himmels“ den Naturalisten und Freigeistern entgegenhält, eben dasselbe läßt Schiller seinen Posa dem Könige Philipp sagen:

Sehen Sie sich um
In seiner herrlichen Natur! Auf Freiheit
Ist sie gegründet — und wie reich ist sie
Durch Freiheit! — —
Er — der Freiheit
Entzückende Erscheinung nicht zu stören —
Er läßt des Uebels grauenvolles Heer
In seinem Weltall lieber toben — ihn
Den Künstler wird man nicht gewahr, bescheiden
Verhüllt er sich in ewige Gesetze;
Die sieht der Freigeist, doch nicht Ihn. Wozu
Ein Gott? sagt er; die Welt ist sich genug.
Und keines Christen Andacht hat ihn mehr
Als dieses Freigeists Lästerung gepriesen.

Die systematische Verfassung der Planeten- und Sonnenwelten bezeugt ihren gemeinsamen Ursprung; die Uebereinstimmungen wie Abweichungen, die in einem System von Wandelsternen in Ansehung ihrer Lage, Bewegung und Richtung stattfinden, bezeugen ihre gemeinsame und mechanische Abstammung aus einem und demselben Urstoff. Aber daß die mechanische Wirksamkeit zweckmäßige Folgen und ein wohlgeordnetes Ganzes hervorbringt, daß die Dinge für einander sind, daß sie in einer durchgängigen Wechselwirkung stehen und zusammengehören: diese Zweckgemeinschaft beweist, daß sie in ihrem tiefsten und letzten Grunde nicht von der Materie, sondern von der Vernunft abstammen. Der Philosoph bezeichnet die materielle Erzeugung und zweckmäßige Einrichtung der Dinge als „einen unleugbaren Beweis von der Gemein-

schaft ihres ersten Ursprungs, der ein allgemeiner höchster Verstand sein muß, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Absichten entworfen werden".

So gilt unserem Kant der teleologische Beweis an dieser Stelle noch in ungeschwächter Kraft, nicht etwa trotz seiner mechanischen Kosmogonie, sondern auf Grund derselben. „Ich erkenne den ganzen Werth derjenigen Beweise, die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues zur Bestätigung eines höchstweisen Urhebers zieht. Wenn man nicht aller Ueberzeugung muthwillig widerstrebt, so muß man sich so unwidersprechlichen Gründen gewonnen geben."[1]

Wir bemerken diese Stellen als ein ausdrückliches Zeugniß, wie sehr damals der Philosoph noch mit der deutschen Metaphysik in Ansehung der Beweise vom Dasein Gottes übereinstimmte und namentlich die Geltung des teleologischen anerkannte, mit dem unsere Aufklärung vorzüglich Staat machte, und den er selbst später entschieden verwarf. Insbesondere finden wir in der Art und Weise, wie er die mechanische und teleologische Weltanschauung zu vereinigen bestrebt ist, das Zeugniß seiner Uebereinstimmung mit Leibniz. Er lehrt die mechanische Entwicklung der Welt: seine mechanischen Lehrbegriffe stammen von Newton; die Idee der Entwicklung, welche als solche schon den Zweckbegriff in sich trägt, stammt von Leibniz. In seiner ersten Schrift suchte Kant die Vermittlung zwischen Descartes und Leibniz, in der zweiten die zwischen Leibniz und Newton. Es ist ganz im Geiste der Monadenlehre gedacht, wenn ihm die Ordnung der Dinge als eine unendliche Stufenreihe von Wesen erscheint, die in ununterbrochener Gradfolge fortschreiten; in dieser Reihenfolge hat jedes Glied seine innere Nothwendigkeit, nicht bloß seinen äußeren Nutzen; jedes ist eine durch sich berechtigte Stufe in dem Continuum des Ganzen. Hier ist der Mensch, weit entfernt das oberste Geschöpf zu sein, nur ein Mittelwesen und darum keineswegs der Mittelpunkt oder Endzweck der Schöpfung.

Die Idee der mechanischen Entstehung und der fortschreitenden Entwicklung des Weltalls herrscht in Kants Kosmogonie. Den mechanischen Entwicklungsstufen der Planeten entsprechen die geistigen ihrer Bewohner, und die Fortdauer der menschlichen Seele ist eine Fortentwicklung vielleicht auf höheren Planeten. Solche Analogien aufzufinden und zu verfolgen lag in der Richtung der leibnizischen Lehre, und wir

---

[1] Allg. Naturgeschichte des Himmels u. s. f. Vorrede (S. 224 u. 230.)

wissen, welche fruchtbare und gewagte Anwendungen Herder von dieser Art poetischer Speculation in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" gemacht hat. Kant, der einen solchen „schwärmenden Verstand", der sich leicht in das Gebiet eingebildeter und falscher Analogien verstieg, ein Menschenalter später an dem Verfasser der „Ideen" nachdrücklich und mit Recht tadelte, war in seiner Kosmogonie nicht frei von einer ähnlichen Neigung, obwohl er die Unsicherheit ihrer Gebilde einsah.

Aber sein wissenschaftlicher Forschungstrieb fesselte ihn in der diesseitigen Welt und verweilte mit Vorliebe in der Betrachtung unseres Planeten. Die physische Astronomie führte ihn zur physischen Geoprahie und diese zur Anthropologie; der Entwicklungsgang der kantischen Philosophie läßt sich darin dem der griechischen vergleichen: sie steigt von der Betrachtung des Himmels herab zu der des Menschengeschlechts und vertieft sich zuletzt in die Erforschung der menschlichen Vernunft. In diesem Sinne darf auch von Kant gelten, was man von Sokrates gesagt: daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgeführt habe.

Elftes Capitel.

Kants naturgeschichtliche Forschungen. B. Geologie und Geographie.

I. Zustände und Veränderungen der Erde.

1. Die Achsendrehung.

Die Preisfrage, welche die Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1754 gestellt hatte, forderte eine „Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe, und woraus man sich ihrer versichern könne?" Kants dritte, nach der Kosmogonie verfaßte, aber vor ihr veröffentlichte Schrift war der Beantwortung dieser Frage gewidmet.[1]

Da die Veränderung nur die Rotationsgeschwindigkeit betreffen und von einer Beschleunigung derselben nicht die Rede sein kann, so

[1] S. oben Cap. VI. S. 123. (Bd. VIII. S. 207—215.) Vgl. vor. Cap. S. 154.

ist ihre mögliche Verhinderung das in Frage stehende Thema. Nun giebt es außerhalb der Weltkörper keine Materie im Raum, die durch Widerstand und Reibung eine solche Verminderung bewirken könnte; es bleibt daher als die einzig mögliche Hemmungsursache nur die vereinigte Anziehungskraft der Sonne und des Mondes übrig. Die Attraction des letztern bewegt die flüssigen Theile der Erdoberfläche und bewirkt eine Erhebung oder Anschwellung des Meeres in allen gerade unter dem Monde befindlichen Punkten auf der ihm sowohl zu- als abgekehrten Seite der Erde; so entsteht der Wechsel von Fluth und Ebbe, und da jene Punkte von Morgen gegen Abend fortrücken, so erzeugt sich in eben dieser der Achsendrehung der Erde entgegengesetzten Richtung eine beständige Meeresströmung, welche nun auf die Rotationsgeschwindigkeit der Erde nothwendig einen hemmenden Einfluß ausübt. Wie gering auch bei dem Größenverhältniß der bewegten Massen diese Einbuße sein mag, so findet sie doch fortwährend statt und ohne jeden Ersatz. Durch ihre beständige Summirung werden kleine Wirkungen beträchtlich, und Kant will berechnen, daß die Jahreslängen, zwischen denen zwei Jahrtausende abgelaufen sind, schon um $8^1/_2$ Stunden differiren.[1]

Da uns der Mond immer dieselbe Seite zukehrt, so ist die Dauer seiner Achsenrotation so groß als die seines Umlaufs um die Erde; wir dürfen annehmen, daß die Geschwindigkeit der ersten einst weit größer war und durch die Anziehungskraft der Erde bis zu diesem Grade vermindert worden ist. Eine solche Einwirkung aber konnte die Erde nur ausüben, so lange der Mond noch in flüssigem Zustande war, und sie selbst mußte bereits in den festen Zustand übergegangen sein, um nicht dasselbe Schicksal von seiten des Mondes zu erfahren. Hieraus erhellt, daß die Entstehung und Ausbildung des Mondes jünger ist als die der Erde, daß also die Weltkörper nicht plötzlich, sondern successiv entstanden sind im Wege einer naturgeschichtlichen Entwicklung. „Ich habe", sagt der Philosoph am Schluß seiner Abhandlung, „diesem Vorwurf eine lange Reihe Betrachtungen gewidmet und sie in einem System verbunden, welches unter dem Titel Kosmogonie in Kurzem öffentlich erscheinen wird."

---

[1] Nach Hansens Berechnung würde dieser Unterschied nur $2^1/_2$ Stunden, nach Adams und Thomson fast das Doppelte betragen. Vgl. Helmholtz: Pop. wissenschaftl. Vortr. Heft II. (1871.) S. 129 flgd.

2. Die Veraltung der Erde.

Die Verminderung der Rotationsgeschwindigkeit der Erde ist eine fortschreitende Veränderung ihrer Zustände und gehört als solche zur Geschichte der Erde; doch hat der Philosoph bei dem Mangel historisch einleuchtender Gründe die Sache physikalisch erwogen. Dasselbe gilt von der gleichzeitigen Behandlung einer zweiten Frage: „Ob die Erde veralte?“ Nur daß hier die Untersuchung bloß in der Prüfung der Ansichten besteht und ein definitives Resultat nicht ausmachen will.

Nachdem die Entwicklung unseres Weltkörpers so weit gediehen ist, daß sich die Oberfläche befestigt, Gebirge und Vertiefungen gestaltet, Meer und Land geschieden und die Betten der Flüsse und Ströme ausgehöhlt haben, befindet sich die Erde im Zustande der Fruchtbarkeit, sie steht „in der Blüthe ihrer Kraft“, gleichsam im „männlichen Alter“. Nun ist die Frage: ob diese Zeugungskraft sich allmählich verzehrt und die Erde verödet, indem sie dem Zustande der Unfruchtbarkeit und Unbewohnbarkeit entgegengeht? Ob sie, im Ganzen genommen, veraltet und abstirbt, wie ein Mensch?

Es sind vier Meinungen, welche diese Fragen bejahen und die Bedingungen des irdischen Lebens mit dem Untergange bedroht sehen in Folge: 1. fortschreitender Abnahme des Salzes, das aus dem Erdreich durch Regengüsse weggespült, den Flüssen und durch diese dem Meere zugeführt werde, 2. zunehmender Erhöhung der Meere und Ueberschwemmung des festen Landes, 3. allmählicher Verzehrung der Meere, Austrocknung der Erde und Transformation des Flüssigen in's Feste, 4. wachsender Abnahme eines zum Leben und seiner Erhaltung nothwendigen Elementes, das fortwährend verbraucht und nicht in gleichem Maße ersetzt werde.[1]

Von der ersten Ansicht zeigt Kant, daß sie falsch sei, vielmehr ihr Gegentheil richtig; von der zweiten, daß sie locale Ursachen für allgemeine halte; von der dritten, daß sie ebenfalls nur in einem beschränkten, für den Bestand des irdischen Lebens ungefährlichen Sinne gelte. Er verneint demnach die drei ersten Ansichten insgesammt, sofern aus ihren Gründen die Veraltung der Erde nicht folgt; er läßt die Richtigkeit der vierten dahingestellt. Die Veraltung der Erde selbst will er nicht

[1] Die Frage, ob die Erde veralte. 1754. (Bd. IX. S. 1—23.) Unter dem „allgemeinen Weltgeist, einem unfühlbaren, aber überall wirksamen Principium, dessen subtile Materie durch unaufhörliche Zeugungen beständig verzehrt werde“, ist nur gemeint, was später als Sauerstoff entdeckt wurde. (S. 12 u. S. 26 flgd.)

verneint haben, und es stimmt diese Vorstellung auch völlig mit den uns bekannten Grundsätzen überein, wonach jedes Ding, wie es entstanden ist, auch vergehen muß, und zwar durch dieselben Ursachen.[1] Daß die atmosphärischen Niederschläge fortwährend den Bau der Erdoberfläche verändern, die Höhen abspülen und das Erdreich nivelliren, ist gewiß; es könnte sein, daß sie zuletzt den Erdboden dergestalt durchweichen, daß sie seine bewohnbare Verfassung zernichten.[2]

Indessen will er die Frage selbst nicht entschieden, sondern nur auf ihre Gründe geprüft haben. Diese Art der Untersuchung charakterisirt sein kritisches Verhalten. „Ich habe die aufgeworfene Frage von dem Veralten der Erde nicht entscheidend, sondern prüfend abgehandelt. Ich habe den Begriff richtiger zu bestimmen gesucht, den man sich von dieser Veränderung zu machen hat. Es können noch andere Ursachen sein, die durch einen plötzlichen Umsturz der Erde ihren Untergang zu Wege bringen könnten. Denn ohne der Kometen zu gedenken, so scheint in dem Inwendigen der Erde selber das Reich des Vulcans und ein großer Vorrath entzündeter und feuriger Materie verborgen zu sein, welche unter der obersten Rinde vielleicht immer mehr und mehr überhand nimmt, die Feuerschätze häufen und an der Grundfeste der obersten Gewölbe nagt, deren etwa verhängter Einsturz das flammende Element über die Oberfläche führen und ihren Untergang in Feuer verursachen könnte. Allein“, wirft sich der Philosoph mit Recht ein, „dergleichen Zufälle gehören ebensowenig zu der Frage des Veraltens der Erde, als man bei der Erwägung, durch welche Wege ein Gebäude veralte, die Erdbeben oder Feuersbrünste in Betracht zu ziehen hat.“[3]

II. Vulcanische Erscheinungen. Erdbeben.

Schon im nächsten Jahre sollte die Welt wieder einmal die Wirksamkeit jener vernichtenden Mächte erfahren, auf welche Kant am Schluß seiner Schrift über die Veraltung der Erde hingewiesen hatte. Seit den Tagen von Pompeji und Herculanum hatte Europa keine so plötzliche und furchtbare vulcanische Verheerung erlebt, als das Erdbeben, welches Lissabon am 1. November 1755 zerstörte. „Eine große prächtige Residenz, zugleich Handels- und Hafenstadt, wird ungewarnt von dem furchtbarsten Unglück betroffen. Die Erde bebt und schwankt,

[1] Die Frage, ob die Erde veralte. (S. 6.) — [2] Ebendas. (S. 23.) — [3] Ebendas. (S. 20.)

das Meer braust auf, die Schiffe schlagen zusammen, die Häuser stürzen ein, Kirchen und Thürme darüber her, der königliche Palast zum Theil wird vom Meer verschlungen, die geborstene Erde scheint Flammen zu speien; denn überall meldet sich Rauch und Brand in den Ruinen. Sechszigtausend Menschen, einen Augenblick zuvor noch ruhig und behaglich, gehen mit einander zu Grunde, und der glücklichste darunter ist der zu nennen, dem keine Empfindung, keine Besinnung über das Unglück mehr gestattet ist." „Vielleicht hat der Dämon des Schreckens zu keiner Zeit so schnell und so mächtig seine Schauer über die Erde verbreitet." [1]

Diese Erscheinung, die keineswegs so plötzlich entstanden war, als sie erlebt und empfunden wurde, mußte das Interesse unseres Philosophen in höchstem Grade erregen; er hat ihrer Untersuchung drei Betrachtungen gewidmet, welche die Ursachen erklären, die Thatsachen beschreiben und die im Laufe der nächsten Monate (vom 1. November 1755 bis 18. Febr. 1756) noch fortgesetzten Erderschütterungen verfolgen sollten. [2] Das Schicksal Lissabons war damals das Ereigniß und Gespräch des Tages. Um die von Furcht und Entsetzen ergriffenen Gemüther zu beruhigen und einem großen Publicum die von ihm gewünschte Belehrung so schnell als möglich zu ertheilen, ließ Kant die zweite jener Schriften „Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755. Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat", besonders erscheinen und noch vor dem Abschluß der handschriftlichen Arbeit bogenweise ausgeben. Es war das einzige mal, daß er sich eine solche Ausnahme erlaubt hat.

Der Mensch ist nicht der Zweck der Dinge und die Glückseligkeit nicht der Zweck seines Daseins; er ist nicht geboren, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu bauen, und er hat kein Recht, von den Gesetzen der Natur lauter bequeme Folgen zu erwarten. Es ist falsch, Naturerscheinungen teleologisch zu würdigen und Erdbeben, weil sie Städte und Menschen zerstören, für Uebel oder Strafen zu halten. In seinen Folgen erscheint der Menschenwelt ein solches Ereigniß an dem einen Orte als Unglück, an dem andern als Segen; dasselbe Erdbeben, das Lissabon vernichtete, bewirkte in Teplitz eine

---

[1] Goethe: Aus meinem Leben. Wahrheit und Dichtung. (Th. I. Buch I. S. W. Bd. XVII. S. 24 flgd.) — [2] S. oben Cap. VI. S. 123—124.



Vermehrung der Heilquellen. „Die Einwohner dieser Stadt hatten gut «Te Deum laudamus» zu singen, indessen die zu Lissabon ganz andere Töne anstimmten." „Aber der Mensch ist von sich selbst so eingenommen, daß er sich lediglich als das einzige Ziel der Anstalten Gottes ansieht, gleich als wenn diese kein anderes Augenmerk hätten, als ihn allein, um die Maßregeln in der Regierung der Welt darnach einzurichten. Wir wissen, daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit und ihrer Anstalten sei. Wir sind ein Theil derselben und wollen das Ganze sein."[1]

Die Betrachtungen unseres Philosophen sind ihrer Absicht gemäß nicht erbaulich, sondern lediglich physikalisch; sie wollen die mechanischen und chemischen Ursachen der Erdbeben nachweisen, die Bedingungen derselben aus der Entwicklungsgeschichte der Erde und ihrem vorhandenen Bildungszustande, ihrem inwendigen Bau, den darin befindlichen Höhlungen, die den Gebirgen und Strömen parallel laufen, und Stoffen, aus deren Mischung sich Dämpfe erzeugen, die bis zu einem solchen Grade erhitzt und ausgespannt werden, daß sie durch ihre Explosion den Grund der Meere und die Wölbungen der Erde bewegen. Daraus erklärt sich, warum solchen Ausbrüchen und Erderschütterungen hohe Gegenden mehr als niedere ausgesetzt sind, warum Lissabon in Folge seiner Lage, die sich der Länge nach am Ufer des Tajo erstreckt, dem Stoße des Erdbebens seiner ganzen Richtung nach preisgegeben war. Auch die heftige Wasserbewegung, die von der portugiesischen Küste bis zur holsteinischen mit abnehmender Stärke fortwirkte, erklärt sich aus der Bebung und Erschütterung des Meeresgrundes in Folge des plötzlich von unten her erhaltenen Stoßes.[2]

Der Philosoph beschreibt und erklärt nun die Erscheinungen, die während der letzten Octoberwochen dem Erdbeben vom 1. November vorangingen, die dasselbe begleitet haben, und die ihm gefolgt sind. Die Vorspiele bestanden in röthlichen Ausdampfungen der Erde, in ungeheuren Regengüssen und heftigen Stürmen; unter den Erscheinungen, die gleichzeitig auftraten, erregte seine Aufmerksamkeit besonders jene Bewegung der Gewässer, die bis an die fernsten Küsten reichte und selbst binnenländische Seen ergriff; wir lernen die Zeitpunkte, Rich-

---

[1] Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens u. s. f. (Bd. IX. S. 27, 31 u. 34.) Schlußbetr. S. 61 flgd. — [2] Ueber die Ursachen der Erderschütterungen u. s. f. (S. W. Hartensteins Ausgabe von 1867. Bd. I. S. 401—411.)

tungen und Gebiete der Erderschütterungen kennen, welche (in Intervallen von neun und zweimal neun Tagen) bis zum 18. Febr. 1756 wahrgenommen wurden. Da Kant in den engsten Höhlungen unter dem Meeresgrunde den Hauptherd der Entzündung vermuthet, so will er daraus zugleich erklären, warum mit solcher Heftigkeit die Ausbrüche namentlich auf Inseln und Küsten stattfinden. Er sucht die Einflüsse zu bestimmen, die einerseits die Jahreszeiten und atmosphärischen Niederschläge auf den Ausbruch der Erdbeben, andererseits diese auf die Veränderungen des Luftkreises und den Wechsel der Witterung ausüben mögen. Jeden Versuch, die Erderschütterungen aus Einwirkungen der Weltkörper, etwa der Anziehung der Planeten zu erklären, weist er als völlig ungereimt zurück und läßt keine andere als rein geologische Erklärungsgründe gelten aus der Beschaffenheit und dem Zustand der Erde. „Lasset uns also nur auf unserem Wohnplatze selbst nach der Ursache fragen, wir haben sie unter unseren Füßen." In Franklin hat die neue Zeit ihren Prometheus gefunden, der den Donner entwaffnen wollte; ein zweiter Prometheus, der den Vulcan zu entwaffnen und in seiner Werkstätte das Feuer auszulöschen im Stande wäre, wird sich schwerlich finden.[1]

III. Atmosphärische Erscheinungen. Die Winde.

1. Theorie der Winde.

„Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde" hieß die kleine Schrift, mit welcher Kant im Sommerhalbjahr 1756 zu seinen Vorlesungen einlud. Er schloß die Vorerinnerung mit den Worten: „Ich möchte nicht gern in so wenig Blättern sehr wenig sagen". Und es war nichts Geringeres als das Drehungsgesetz der Winde, das in diesen Blättern zum ersten male entdeckt und erklärt wurde. In fünf Anmerkungen giebt der Philosoph erst das Gesetz, welches die regelmäßige Erscheinung eines Windes bestimmt, dann die Bestätigung der Sache durch die Erfahrung. Bei der dritten Erklärung wird uns gesagt, daß sie eine noch nie bemerkte Regel ausspreche, die als „ein Schlüssel zur allgemeinen Theorie der Winde" gelten dürfe.[2]

[1] Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens u. s. f. (Bd. IX. S. 25 bis 63.) Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterung. (Ebendas. S. 65—75.) — [2] Neue Anmerkungen u. s. f. (das Datum der Schrift ist der 25. April 1756). Hartensteins Ausgabe von 1867. Bd. I. S. 473. In der früheren Ausgabe heißt der Titel: „Einige Anmerkungen u. s. f." (Bd. IX. S. 77—92.)



Das Luftmeer, das unsere Erde umgiebt, besteht aus Schichten oder Säulen, die bei gleicher Höhe und Schwere sich ruhig gegen einander verhalten. Sobald das Gleichgewicht gestört wird, müssen Bewegungen entstehen, die es wieder herstellen. Diese Luftströmungen sind die Winde. Die Ursachen des gestörten Gleichgewichts sind Temperaturdifferenzen. Ungleiche Erwärmung bewirkt, daß die kühlere und schwerere Luft in die benachbarte Gegend strömt, deren wärmere und dünnere Luft emporgestiegen ist und das Gewicht der Luftsäule vermindert hat. Ungleiche Erhöhung bewirkt, daß die emporgehobene, wärmere Luft in die benachbarte, kühlere Gegend abfließt, wo die Luftsäulen niedriger stehen. Je nachdem gewisse Temperaturdifferenzen beständig oder periodisch herrschen, entstehen die regelmäßigen Winde der beständigen oder periodischen Art. Beständige Ursachen ungleicher Erwärmung sind auf der Erdoberfläche die physikalischen Unterschiede von Meer und Land, die klimatischen der tropischen und polaren Zonen. Beständige Winde sind die Passate, periodische die Moussons.

Daß an den Küsten des Tages Seewind und des Nachts Landwind weht, folgt im ersten Fall aus der größeren Erwärmung des Landes, im zweiten aus der schnelleren Verkühlung des Meeres. Daß des Winters auf der nördlichen Halbkugel Nordwinde herrschen und mit dem Anfange des Frühjahrs Südwinde wehen, folgt im ersten Fall aus der gleichzeitig stärkeren Erwärmung der südlichen Halbkugel und im zweiten aus der vermehrten Sonnenwärme in der nördlichen gemäßigten Zone.[1]

Mit der Achsendrehung der Erde rotirt auch die Atmosphäre in der Richtung von W. nach O.; die Rotationsgeschwindigkeit ist um so schneller, je größer die Breitenkreise sind. Nun müssen die Luftströmungen, welche in der Richtung des Meridians vom Nordpol zum Aequator und umgekehrt fortschreiten, von der gemeinsamen Bewegung des gesammten Luftmeers ergriffen und seitlich abgelenkt werden. Die Richtungen der Winde verändern sich demnach in eine „Collateralbewegung“: der Nordwind dreht sich östlich, der Südwind westlich; dort entsteht Nordost-, hier Südwestwind. Die Ursachen sind einleuchtend. Da der Nordwind von den kleineren Breiten in die größeren, also mit der langsameren Rotationsbewegung in die Gegenden der geschwinderen vorrückt, so muß derselbe hinter der letzteren zurückbleiben

[1] Neue Anmerkungen u. s. f. Anmerkung I. und II. (S. 80—83.)

und als eine Luftströmung erscheinen, die nicht von Westen her, sondern nach Westen hinweht; er dreht sich, je größer die Breiten werden, immer mehr in die östliche Richtung, er wird zwischen den Wendekreisen zu dem allgemeinen Ostwinde, welcher die tropischen Meere beherrscht, und muß unter der Linie selbst in einen geraden Ostwind ausschlagen. Gerade umgekehrt verhält es sich aus den entgegengesetzten Gründen mit dem Südwind. Dies ist nun das Drehungsgesetz der Winde, welches Kant zuerst in seinem Vorlesungsprogramm vom Sommer 1756 dargethan, als den Schlüssel zur allgemeinen Theorie der Winde bezeichnet und woraus er in den beiden letzten Anmerkungen sowohl die Erscheinung der beständigen Passate als auch die der periodischen Moussons (Wechselwinde) erklärt hat, welche letztere in der einen Hälfte des Jahres von Südwesten, in der andern von Nordosten wehen.[1]

2. Die Feuchtigkeit des Westwindes.

Der gewöhnlichen Erklärung, daß uns die Westwinde deshalb Nässe bringen, weil sie über das westlich gelegene Meer streichen, stellt Kant seine Bedenken entgegen. Wenn das Meer die Ursache dieser Feuchtigkeit sein soll, warum sind die Winde trocken, welche über die Nordsee kommen? Warum ist nur der westliche Mousson feucht und der östliche trocken, während beide über dasselbe stille Weltmeer hinwehen? Die Ursache muß allgemeiner sein und in dem Charakter des Westwindes als solchen gesucht werden. Kant hat seine Ansicht nicht ausgeführt, sondern nur angedeutet. Da die Sonne in der Richtung von O. nach W. die Erde erwärmt, und aus der kühleren Gegend in die benachbarte wärmere eine beständige Luftströmung stattfindet, so zieht die Luft gleichsam der Sonne nach; es entsteht daher ein Gegenlauf zwischen diesem allgemeinen Luftzuge, der von Osten her weht, und dem Winde, welcher von Westen herkommt; die in der Luft enthaltenen Dünste sollen durch den Druck des Westwindes zusammengetrieben, verdichtet und dadurch die atmosphärischen Niederschläge verursacht werden.[2]

---

[1] Neue Anmerkungen u. s. f. Anmerkg. III., IV. und V. (Bd. IX. S. 83—92.) Vgl. Physische Geographie. Abschn. III. § 67—70. (Bd. IX. S. 299—303.) — [2] Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen? (1757.) (Bd. IX. S. 103—106.) Vgl. Physische Geogr. Abschn. III. § 65 und 67. (Bd. IX. S. 295 und 299.)



IV. Naturbeschreibung und Naturgeschichte der Erde.

Man wird mit Interesse bemerken, wie der Philosoph gleich in der Einleitung seiner physischen Geographie von der Aufgabe der Naturbeschreibung die der Naturgeschichte unterscheidet. Gegenstand der ersten sind die gleichzeitigen, gegenwärtigen Zustände der Erde und ihrer Bewohner, Gegenstand der zweiten die Veränderungen oder die Zeitfolge der verschiedenen Zustände, woraus die Beschaffenheiten des jetzigen hervorgegangen. Die Geschichte der Erde ist „nichts anderes als eine continuirliche Geographie". Wir haben eine Naturbeschreibung, aber noch keine Naturgeschichte der Erde. „Wahre Philosophie aber ist es, die Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen."

Wir erkennen den kritischen Denker, der die Entstehung und Entwicklungsgeschichte der Dinge erleuchtet sehen will. „Eigentlich haben wir noch gar kein systema naturae. In den vorhandenen sogenannten Systemen der Art sind die Dinge bloß zusammengestellt und an einander geordnet." Das wahre Natursystem fällt mit der Entwicklung zusammen, die wahre Naturgeschichte der organischen Körper ist genealogisch. In diesem Sinne fordert Kant eine Naturgeschichte der Pflanzen und Thiere. Die wenigen Andeutungen, die er giebt, zeigen uns, wie deutlich er die Bedingungen einsah, welche in der organischen Natur zur Entstehung der Arten nothwendig sind, und die man heute nach dem Vorgange Darwins als die Entwicklungsgesetze der Anpassung, Zuchtwahl und Vererbung bezeichnet. Er braucht zwar nicht dieselben Worte, aber hat genau diese Factoren der Artbildung im Sinn, wo er beispielsweise von der Differenzirung der Hunde und Pferde und von der Züchtung einer weißen Hühnerrace redet.[1]

Nach denselben natürlichen Entwicklungsgesetzen wird er die Entstehung der Menschenracen beurtheilen. Doch fallen die beiden diesem Thema gewidmeten Untersuchungen in eine spätere Zeit, und wir werden bei der Geschichte der Menschheit auf diese Frage ihrer Naturgeschichte zurückkommen.

[1] Entwurf und Ankündigung u. s. f. Einl. § 4. Th. II. Abschn. I. § 3. (Bd. IX. S. 140—143. S. 326 flgd.)

Zwölftes Capitel.

Metaphysische Anfänge. Die Principien der Erkenntniß. Der Streit über den Optimismus.

I. Die Grundsätze der metaphysischen Erkenntniß.

1. Erkenntnißlehre und Naturlehre.

Es ist merkwürdig genug, daß Kant, der die vorhandene Metaphysik aus den Angeln gehoben und in Rücksicht auf unsere Erkenntniß der Dinge die kritische Epoche gemacht, dieses Thema selbst vor seinem 38. Lebensjahre nur in einer einzigen Schrift behandelt hat, noch dazu in einer akademischen Dissertation, die lateinisch geschrieben war und über die Grenzen der Universitätskreise nicht hinausreichte. Diese schwierige, bis auf die jüngste Zeit und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Philosophen wenig gewürdigte Abhandlung ist seine am 27. Sept. 1755 vertheidigte Habilitationsschrift, die sich eine „Neue Erläuterung der ersten Grundsätze der metaphysischen Erkenntniß“ nannte.[1]

Die Schrift besteht in drei Abschnitten, die im Ganzen dreizehn Propositionen beweisen und ausführen: das Thema des ersten Abschnitts ist der Satz des Widerspruchs, das des zweiten der Satz vom Grunde, das des dritten die beiden aus dem Satz vom Grunde hergeleiteten Principien der Succession und der Coexistenz: dies sind, wie der Philosoph in seinem Vorworte bemerkt, zwei neue, beachtungswürdige Principien der metaphysischen Erkenntniß, mit deren Begründung ein Fortschritt auf dem Gebiet der bisherigen Erkenntnißlehre bezweckt werde. Schon hieraus rechtfertigt sich die Bezeichnung seiner Schrift als «Nova dilucidatio».

Ueber die eigentliche Aufgabe und Absicht der Schrift wird der prüfende Leser nicht im Zweifel sein können. Sie ist der erste Versuch, welchen Kant machen mußte, die Naturlehre, innerhalb deren seine bisher betrachteten Untersuchungen sich bewegt haben, mit der Erkenntnißlehre

---

[1] Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. (Bd. III. pg. 1—44.)

in Uebereinstimmung zu bringen und die Grundsätze der newtonschen Naturphilosophie mit denen der leibniz-wolfischen Metaphysik auseinanderzusetzen. Denn der Widerstreit der Attractionslehre, welche die durchgängige reale Wechselwirkung der Körper, die physische Gemeinschaft der Dinge behauptet, und einer Metaphysik, welche in ihren obersten Principien einen solchen Zusammenhang der Dinge verneint, lag am Tage. Es war nicht denkbar, daß Kant nach den Grundsätzen Newtons eine neue Kosmogonie gab und im offenbarsten Widerspruch damit zugleich die Erkenntnißgrundsätze der ihm überlieferten Schulmetaphysik festhielt. Daher bedurften diese Principien einer Erläuterung neuer Art, welche berichtigend und erweiternd auch hier den Gegensatz zwischen Leibniz und Newton auszugleichen suchte.

2. Das Princip der Identität und das des Grundes.

Schon Leibniz hatte in seiner Monadologie erklärt, daß alle unsere Erkenntnisse auf zwei Principien beruhen, dem des Widerspruchs und dem des zureichenden Grundes, daß sich auf das erste alle denkbaren Wahrheiten überhaupt, auf das zweite alle thatsächlichen gründen.[1] Man kann diese beiden Grundsätze auch so aussprechen: alles Denkbare muß widerspruchslos, alles Existirende begründet sein. Es will nicht viel heißen, wenn Kant das erste Princip dahin berichtigt, daß es sowohl positiv als negativ gefaßt werden müsse: Grundsatz aller bejahenden Wahrheiten sei der Satz der Identität, Grundsatz aller verneinenden der des Widerspruchs oder der Unmöglichkeit. Denn er setzt hinzu, daß beide gemeinsam «principium identitatis» heißen. Auch müsse dieses Princip, weil es positiv sei, dem Satze des Widerspruchs vorausgehen und als der erste und oberste Grundsatz gelten, von welchem die Kette aller Wahrheiten abhänge.[2]

Ungleich wichtiger ist seine Behandlung des Satzes vom Grunde, den er mit Crusius nicht «ratio sufficiens», sondern «ratio determinans» genannt haben will, weil man nicht wissen könne, wann ein Grund zureichend sei; wohl aber gelte ein Urtheil dann für wahr, wenn sein Prädicat dergestalt gesetzt werde, daß jedes andere ausgeschlossen sei. Ein solches Prädicat setzen heiße ein Subject determiniren; die Ausschließung jedes anderen Prädicats sei der Grund dieser Setzung: daher «ratio determinans». Dieser Grund hat zwei Arten: er ist

[1] Vgl. Bd. III. dieses Werks. (3. Aufl.) Buch II. Cap. XI. S. 503 flgd. —
[2] Nova dilnc. Sectio I. Prop. I—III. (pg. 4—9.)



vorhergehend (ratio antecedenter determinans), wenn er macht, warum die Sache so und nicht anders ist; er ist nachfolgend (ratio consequenter determinans), wenn er uns erkennbar macht, daß die Sache so und nicht anders ist. Die erste Art des Grundes heißt «ratio Cur», die zweite «ratio Quod»; jene ist «ratio essendi vel fiendi», diese «ratio cognoscendi».

Hier ist die wichtige und folgenreiche Unterscheidung zwischen Real- und Idealgrund oder zwischen Sach- und Erkenntnißgrund. So ist z. B. die Beschaffenheit des Aether der Realgrund der Bewegung und Geschwindigkeit des Lichts, dagegen die Verfinsterung der Jupitermonde der Erkenntnißgrund, woraus wir die Succession und Geschwindigkeit in der Fortpflanzung des Lichts wahrnehmen. Wenn Wolf den Begriff des Grundes als dasjenige definirt, woraus erkannt werde, warum etwas vielmehr sei, als nicht sei, so hat er zwischen Sach- und Erkenntnißgrund nicht unterschieden und eine nichtssagende Erklärung gegeben, die darauf hinausläuft: der Grund (d. h. dasjenige, warum etwas ist) sei dasjenige, warum etwas ist (d. h. Grund).[1]

3. Das Dasein Gottes und die menschliche Freiheit.

Der Grund, warum etwas existirt, muß dem Dinge selbst nothwendigerweise vorhergehen oder dessen Realgrund sein. Es ist unmöglich, daß ein existirendes Ding den Grund seines Daseins in sich selbst hat, denn sonst müßte es sein, bevor es ist, existiren, bevor es existirt: was zu behaupten die offenbarste Ungereimtheit wäre. Was den Grund seines Daseins außer sich hat, also von dem Dasein eines anderen Wesens abhängt, das existirt nicht schlechterdings nothwendig, sondern zufällig. Was dagegen von keinem anderen Wesen abhängt und absolut nothwendig existirt, kann den Grund seines Daseins nicht außer sich haben. Daraus folgt, daß es von dem Dasein Gottes keinen Realgrund, sondern nur einen Erkenntnißgrund geben könne, wogegen jede zufällige Existenz (contingenter existens) vorhergehende Gründe haben müsse, wodurch sie zum Dasein bestimmt werde. Aber wie verhält es sich dann im ersten Fall mit den Beweisen vom Dasein Gottes und im zweiten mit der Möglichkeit der menschlichen Freiheit?[2]

Darum ist der ontologische Beweis fehlerhaft, der aus dem Begriff Gottes die Existenz desselben begründen will. Die Idee eines allerrealsten Wesens, die wir uns bilden, schließt allerdings die Existenz in sich, d. h.

[1] Nova diluc. Sectio II. Prop. IV—V. — [2] Ibid. Sect. II. Prop. VI—VIII.

die gedachte, nicht die wirkliche. Ob ein solches Wesen nicht bloß in unserer Vorstellung, sondern in Wahrheit ist, bleibt dahingestellt. Daß es in Wahrheit sei, wird vorausgesetzt, d. h. es wird in Ansehung seiner Existenz nichts bewiesen, sondern alles vorausgesetzt. Dies ist die Kritik, welche Kant an dieser Stelle wider das cartesianische Argument richtet.

Es giebt nur eine einzige Art, das Dasein Gottes zu beweisen: der Satz „Gott existirt" ist wahr oder begründet, sobald die Ausschließung des gegentheiligen Prädicats feststeht. Aus der Unmöglichkeit seiner Nichtexistenz erhellt die Nothwendigkeit seines Daseins. Dasjenige Wesen existirt absolut nothwendig, dessen Nichtexistenz undenkbar oder unmöglich ist. Hebe das Dasein eines solchen Wesens auf, und du hast *alle* Möglichkeit aufgehoben: die Möglichkeit, daß überhaupt etwas ist, etwas gedacht wird. Dasselbe anders ausgedrückt: es muß einen Grund der Möglichkeit geben, einen Grund, dessen Aufhebung die baare Unmöglichkeit bedeutet, dessen Setzung daher das Gegentheil begründet, nämlich die Existenz eines absolut nothwendigen Wesens. Daß dieses Wesen ein einziges und ein unendliches (Gott) sein müsse, folgt aus seinem Begriff. Also nicht aus der Denkbarkeit Gottes, sondern aus der Denkbarkeit (Möglichkeit) der Dinge will Kant die Nothwendigkeit der göttlichen Existenz dargethan wissen. Hier finden wir bereits diejenige Fassung des ontologischen Arguments, welche Kant acht Jahre später als den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes gab und ausführte.[1]

Jetzt erst, nach den Unterscheidungen und Einschränkungen, die wir kennen gelernt haben, soll der Satz vom bestimmenden Grunde endlich einmal bewiesen und in das volle Licht der Gewißheit gesetzt sein.[2] Das Princip des Realgrundes oder der vorhergehenden Bestimmungsgründe gilt, mit der einzigen Ausnahme des göttlichen Daseins, von allem, was bedingter- oder zufälligerweise existirt; er gilt also ausnahmslos von allem, was *in der Welt* ist oder geschieht.[3] Wo aber bleibt dann die Freiheit, Verschuldung, Strafwürdigkeit, mit einem Worte die Moralität der menschlichen Handlungen? Diesen Einwurf hatte schon zwölf Jahre früher Chr. A. Crusius wider die wolfische Philosophie und ihren Satz vom zureichenden Grunde gerichtet.[4]

---

[1] Nova diluc. Sect. II. Prop. VI. Schol. Prop. VII. Schol. pg. 13—16. — [2] Ibid. Sect. II. Prop. VIII. Schol. — [3] Ibid. Sect. II. Prop. VIII. Coroll. — [4] S. oben Cap. II. S. 32 u. 33.

Kant behandelt diesen Gegner mit der größten Auszeichnung, denn es ist doch mehr als die Höflichkeit der lateinischen Phrase, wenn er ihn als «vir magnus» bezeichnet, der nicht bloß unter den Philosophen Deutschlands, sondern unter den Fortbildnern der Philosophie einen der ersten Plätze behaupte. Man widerlege Crusius' Einwürfe nicht, wenn man demselben, wie gewöhnlich geschehe, die Unterscheidung „absoluter" und „hypothetischer Nothwendigkeit" entgegenhalte. So lange es äußere Bestimmungsgründe sind, wodurch die menschlichen Handlungen determinirt werden, sind diese unfrei, gleichviel ob jene mit der Gewalt einer unbedingten oder bedingten Nothwendigkeit wirken. Sind es dagegen innere, in unserem Willen selbst gelegene Bestimmungsgründe, so fallen sie mit unserer Selbstbestimmung zusammen, und unsere Handlungen sind zugleich nothwendig und frei. Dann gilt der Satz des Grundes in seinem vollen Umfange, unbeschadet der menschlichen Freiheit. Die inneren Bestimmungsgründe sind unsere Neigungen, die sich nach unseren Vorstellungen richten. Der menschliche Wille ist spontan und dann vollkommen frei, wenn die Vernunft selbst, die Idee des Guten, es ist, die andere Neigungen überwiegt und seine Handlungsweise entscheidet. Wir sehen, wie Kant, um Crusius' Bedenken wider den Satz des Grundes zu entkräften und die Freiheit des Willens mit der Nothwendigkeit der Handlungen in Einklang zu bringen, völlig mit Leibniz zusammenstimmt: er läßt an die Stelle der physiko-mechanischen Nothwendigkeit die psychologische, an die der äußeren Bestimmungsgründe die inneren, an die der physikalischen Ursachen die Motive oder Beweggründe treten.[1] Zuletzt werden alle Erörterungen für und wider in ein Zwiegespräch gefaßt, worin Cajus nach Crusius' Meinung dem Standpunkte der grundlosen Freiheit, Titius dagegen nach der Ansicht Kants dem der begründeten oder motivirten das Wort redet.[2]

So weit war der Philosoph damals von dem Begriffe der Freiheit entfernt, welcher aus seinen kritischen Untersuchungen hervorging. In der Kritik der praktischen Vernunft heißt es: „Wenn unsere Freiheit darin bestände, daß wir durch Vorstellungen getrieben werden, so würde sie im Grunde nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders

---

[1] Nova dilucidatio. Sect. II. Prop. VIII—IX. (pg. 16—29.) — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. III. Buch II. Cap. XII. S. 517—522.

sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet".[1]

Noch giebt Kant dem theologischen und orthodox gesinnten Gegner zu bedenken, daß es bei Gott kein Vorherwissen der menschlichen Handlungen geben könnte, wenn die Freiheit der letzteren grundlos wäre; daß jenes Vorherwissen nur dann möglich sei, wenn diese durch vorhergehende Gründe determinirt ist.[2]

4. Der negative Bestimmungsgrund.

In einer sehr bemerkenswerthen Stelle seiner Schrift sucht der Philosoph zu beweisen, daß rücksichtlich der freien Handlungen eine Begründung zu fordern sei, welche auch Crusius einräumen müsse, und die der Determination gleichkomme, welche jener verwerfe. Crusius sagt: jeder freie Willensact geschieht, weil er geschieht, er ist durchgängig determinirt bloß durch sich, ohne alle vorhergehende Gründe. Aber er würde nicht existiren, wäre er nicht vollkommen determinirt, und es würde eine Determination fehlen, wenn der Zeitpunkt unbestimmt bliebe, wann er stattfindet, warum er jetzt geschieht und nicht früher. Es gehört darum zu der durchgängigen Bestimmtheit, die auch nach Crusius den Charakter jeder Existenz ausmacht, der determinirte Zeitpunkt, welcher jeden anderen ausschließt. Nun ist durch die bloße Willensexistenz keineswegs bestimmt, warum die Handlung in diesem Zeitpunkte stattfindet und in keinem anderen, warum sie jetzt eintritt und nicht früher, sie bleibt in dieser Rücksicht unbestimmt, sie ist nicht durchgängig determinirt, also nicht existent. Sobald der Gegner dies einräumt, wie er muß, hat er sein Spiel verloren, denn dann gehören zur Existenz oder durchgängigen Bestimmtheit einer Handlung vorhergehende Gründe. Warum etwas, das jetzt geschieht, nicht früher geschehen ist, oder warum etwas, das vorher nicht existirt hat, jetzt ins Dasein tritt: diese beiden Sätze sind völlig identisch. Crusius behauptet: es giebt für die Existenz freier Handlungen keine vorhergehenden Gründe. Kant entgegnet: aber es giebt Gründe ihrer vorhergehenden Nichtexistenz, und das sind auch vorhergehende Gründe. Bei jenem gilt das Nichtsein des Grundes, bei diesem der Grund des Nichtseins: d. i. der Grund, warum etwas nicht ist, nicht geschieht oder nicht eher

---

[1] Kritik der pr. Vern. (Bd. IV. S. 213.) — [2] Nov. dil. Sect. II. Addit. probl. IX. (pg. 29–31.)

geschieht als in diesem bestimmten Zeitpunkt. Er fügt die Bemerkung hinzu: „Sollte diese Beweisführung wegen ihrer zu tiefen Analysis der Begriffe nicht verständlich genug (subobscura) scheinen, so begnüge man sich mit den Erörterungen, die ich vorausgeschickt habe".[1]

Der Punkt, in welchen das ganze Gewicht dieser Untersuchung fällt, ist nicht zu verkennen. Was Kant dem Gegner begreiflich zu machen sucht, um ihn zur vollen Anerkennung der «ratio antecedenter determinans» zu nöthigen, ist der Begriff des negativen Grundes. Wo Crusius nicht mehr den positiven Grund sieht, warum etwas ist oder geschieht, da sieht er gar keinen und erklärt die Abwesenheit aller Gründe. Nun wird ihm gezeigt, daß der Grund, warum etwas ist oder geschieht, und der Grund, warum das Gegentheil nicht ist oder geschieht, vollkommen identisch sind. Da er die Geltung des negativen Grundes nicht bestreiten kann (nach dem Satz der durchgängigen Bestimmung), so muß er die des positiven einräumen. Und der Nerv der kantischen Beweisführung liegt darin, daß die Setzung jedes Prädicats bedingt ist durch die Ausschließung des Gegentheils, daß es keine Setzung giebt ohne Entgegensetzung: dies war der Punkt, welchen der Philosoph in seinen Erörterungen des Satzes vom Grunde an die Spitze gestellt und jener tieferen Analysis vorausgeschickt hatte. Aus der Nothwendigkeit der Entgegensetzung erhellt die des negativen Grundes. Diese Lehre ist in der «Nova dilucidatio» nicht bloß angedeutet, sondern ausgesprochen, aber in Kürze und nach dem Gefühle des Philosophen selbst etwas dunkel: sie wird acht Jahre später das Thema der Schrift über die negativen Größen. Daß Kants Habilitationsdissertation vom Jahre 1755 eine solche Tragweite besitzt und schon gewisse Grundgedanken enthält, welche die Schriften von 1762 und 1763 ausführen, ist eine Thatsache, welche sich übersehen und verkennen, aber weder bestreiten noch in ihrer bewiesenen Geltung abmindern läßt.

Wir wollen festgestellt haben: 1. daß Kant, als er seine akademische Laufbahn begann, die menschliche Freiheit von dem Gebiet der vorhergehenden Determinationen keineswegs ausgenommen wissen wollte, vielmehr dachte er in diesem Punkte wie Leibniz; 2. daß er noch keinen Widerstreit zwischen der freien Willensthat und dem zeitlichen Geschehen, zwischen Freiheit und Zeit fand, vielmehr bewies er aus der

[1] Nov. dil. Sect. II. Prop. VIII. Schol. (pg. 17—18.)

zeitlichen Determination jeder wirklichen Handlung deren nothwendige Bestimmung durch vorhergehende Zustände (Gründe).

5. Das Verhältniß von Grund und Folge.

Kant unterscheidet zwischen Erkenntnißgrund und Sachgrund, aber in Ansehung des letzteren unterscheidet er noch nicht zwischen Grund und Ursache (Begründung und Verursachung), logischer und realer Begründung; das Verhältniß von Grund und Folge gilt ihm als logisch vollkommen einleuchtend und erkennbar, ob es nun Begriffe oder Dinge sind, die dadurch verknüpft werden. Dieses Band zwischen Logik und Metaphysik, das für jetzt noch hält, wird sich im Fortgange des Philosophen lockern und auflösen.

Aus dem logischen Verhältniß von Grund und Folge ergiebt sich als ein von selbst verständlicher Satz: daß in dem Begründeten nichts und nicht mehr enthalten sein kann, als im Begriff und Wesen des Grundes selbst: daß demnach nichts im eigentlichen Sinne des Worts entsteht oder vergeht, daher die Summe des Realen in der Welt constant bleibt und auf natürlichem Wege weder wächst noch abnimmt.[1]

Setzen wir den Grund oder das Reale gleich den in der Welt wirksamen Kräften, so folgt der Satz von der Constanz ihrer Summe (Größe) oder von der *Erhaltung der Kraft*. Die Kraftvermehrung eines Körpers hat stets einen gleich großen Kraftverlust zur Folge: daher sind in der mechanischen Bewegung, wie z. B. dem Zusammenstoß der Körper, Wirkung und Gegenwirkung gleich. Aber die Erhaltung der Kraft soll nicht bloß von den körperlichen (bewegenden), sondern auch von den *geistigen* (vorstellenden) Kräften gelten. Da die Seele, wie Leibniz gelehrt hat, das gesammte Universum dunkel vorstellt, so ist das Vorstellungsmaterial seinem ganzen Inhalte nach gegeben, und es können daher nicht eigentlich neue Vorstellungen erzeugt, sondern nur die vorhandenen verdeutlicht werden. Je mehr aber unsere Aufmerksamkeit sich auf gewisse Objecte concentrirt, um so mehr zerstreut sie sich in Rücksicht auf andere, und je heller jene in das Licht unseres Bewußtseins treten, um so tiefer rücken diese in den Schatten. Und so ist auch in der Verdeutlichung der Ideen Kraftzunahme immer zugleich Kraftverlust. Diese Gedanken sind vollkommen leibnizisch, und

---

[1] Nov. dil. Sect. II. Prop. X. (pg. 31.)

wir werden in dem Versuch über die negativen Größen denselben wieder begegnen.[1]

Dagegen ist unser Philosoph keineswegs mit dem leibnizischen «principium indiscernibilium» einverstanden: es ist falsch und durch eine unrichtige Anwendung des Satzes vom Grunde entstanden. Wenn nämlich, so lautet die Schlußfolgerung, zwei Dinge vollkommen dieselben Merkmale hätten, so wären sie nicht zu unterscheiden, sondern ein und dasselbe Ding an zwei Orten, was die baare Unmöglichkeit ist. Daraus folgt, daß es in der Welt nicht zwei vollkommen gleiche oder nicht zu unterscheidende Dinge geben könne: der Satz der durchgängigen Verschiedenheit alles Existirenden. Die ganze Beweisführung ruht, wie man sieht, auf der falschen Annahme, daß die räumlichen Unterschiede nicht zu den Merkmalen der Dinge gehören. Wenn man die Zeitbestimmungen nicht mit zu der durchgängigen Determination der Dinge rechnet, so hat man es leicht, die Geltung des Satzes vom Grunde zu bestreiten, wie Crusius, und wenn man es ebenso mit den Raumbestimmungen hält, so hat man es leicht, den Satz der durchgäygigen Verschiedenheit aller Dinge zu beweisen, wie Leibniz.[2]

6. Succession und Coexistenz.

Soll nun der Satz des Grundes, welcher so weit reicht als der Satz der durchgängigen Determination und für alles, was in der Welt ist und geschieht, uneingeschränkte Geltung beansprucht, in seinem vollen Umfange gelten, so darf von den zeitlichen und räumlichen Determinationen der Dinge so wenig abstrahirt werden, daß vielmehr beide, d. h. Zeit und Raum oder das Princip der Succession und Coexistenz aus dem Satze des Grundes herzuleiten sind. Eben darin besteht die letzte Aufgabe und das Ziel unserer nova dilucidatio.

Es giebt in der Natur der Dinge kein Entstehen noch Vergehen, sondern nur Veränderung der vorhandenen Zustände, und da jeder wirkliche Zustand durchgängig bestimmt ist, so besteht alle Veränderung in einem Wechsel der Determinationen. Wird ein Ding vermöge seiner inneren Kraft und Thätigkeit bestimmt, so ist eben dadurch jede andere innere Determination ausgeschlossen, und wenn es für äußere unempfänglich ist, weil es in keiner Gemeinschaft mit den übrigen Dingen

---

[1] Nov. dil. Sect. II. Prop. X. (pg. 31—33.) — [2] Ibid. Sect. II. Prop. XI. (pg. 34—36.)

steht, so bleibt der Zustand, worin es sich befindet, unwandelbar derselbe. Hieraus erhellt, daß Veränderungen überhaupt nur stattfinden können, wenn die Dinge in einem äußeren Zusammenhange verknüpft sind, worin sie sich wechselseitig determiniren. Aus dem Satze des bestimmenden Grundes erhellt die durchgängige Wechselwirkung der Dinge und damit die Veränderung, welche nichts anderes ist als die Zeitfolge verschiedener Zustände oder Bestimmungen: «mutatio est successio determinationum». So folgt aus dem Satze des Grundes Succession und Zeit.

Es ist demnach unmöglich, daß, wie die wolfische Schule behauptet, in einer einfachen Substanz vermöge ihrer inneren Thätigkeit sich die Zustände unaufhörlich ändern. In unserer Seele würden keinerlei Veränderungen möglich sein, wenn nicht außer ihr Dinge existirten, mit denen sie in unmittelbarer Gemeinschaft verkehrte. Daraus erhellt die Realität der Körper, welche die Idealisten verneinen, und es giebt zur Widerlegung der letzteren keinen anderen zweifellosen Beweis als den eben geführten. Die Veränderungen unserer Seelen- und Vorstellungszustände beweisen die Gemeinschaft und Wechselwirkung zwischen Seele und Körper, welche Leibniz verneinte, indem er die prästabilirte Harmonie an deren Stelle setzte. Kant verwirft diese Lehre nicht aus theologischen Bedenken, sondern wegen ihrer eigenen inneren Unmöglichkeit. Die prästabilirte Harmonie setzen heißt die Möglichkeit der Veränderung in der Natur der Dinge aufheben.[1]

Die Dinge können aber nur dann in und auf einander wirken, wenn sie mit einander oder zusammen sind. Indessen reicht diese ihre Coexistenz nicht hin, um ihre wechselseitige Determination und dadurch die Veränderung in der Welt zu begründen; denn Substanzen, wie die Dinge sind, verhalten sich selbständig gegen einander und können jede ohne die übrigen sein und gedacht werden, daher aus der Natur der Dinge selbst, für sich genommen, nur ihre wechselseitige Unabhängigkeit einleuchtet. Woher rührt nun das thatsächliche Gegentheil: ihre wechselseitige Abhängigkeit? Aus der bloßen Coexistenz folgt noch nicht das Commercium, die Gemeinschaft, der äußere Zusammenhang der Dinge, mit einem Worte der Raum.[2]

---

[1] Nov. dil. Sect. III. Prop. XII. (pg. 36—39.) — [2] Ibid. Sectio III. Prop. XIII. Demonstr. (pg. 39—40.)

7. Der Urgrund der Dinge.

Was Kant in seiner Naturgeschichte des Himmels von den Weltkörpern, insbesondere den Planeten erklärt hat, daß aus ihrer Zusammengehörigkeit ihre gemeinsame Abstammung, die Einheit ihres (zunächst materiellen und mechanischen, im letzten Grunde göttlichen) Ursprungs einleuchte, muß von allen Dingen gelten. Die Zusammengehörigkeit der Dinge, die in ihrer Wechselwirkung erscheint und die Verfassung unseres Weltalls ausmacht, läßt sich nur aus der Gemeinschaft ihrer Abstammung, ihres Ursprungs (communio originis vel principii) erklären: aus der Einheit ihres göttlichen Urgrundes, worin diese Dinge zusammengedacht und auf einander bezogen sind. Es giebt unter den Beweisen für das Dasein und die Einheit Gottes keinen, der nach unserem Philosophen so einleuchtend und zwingend wäre, als der durchgängige Zusammenhang, die Gemeinschaft oder, was an dieser Stelle dasselbe heißt, die Wechselwirkung der Dinge. Kant will der erste sein, der für das Dasein Gottes diesen Erkenntnißgrund erleuchtet hat.[1]

Der allgemeine Zusammenhang der Dinge, welcher in der Wechselwirkung besteht, hat den Charakter der Einheit, der Harmonie, der natürlichen, ihrem tiefsten Grunde nach in der göttlichen Vernunft gesetzten Gemeinschaft: dieser Lehrbegriff verneint die dualistische (manichäische) Weltansicht, denn sie widerstreitet der Einheit; sie verneint das System der prästabilirten Harmonie (Leibniz), denn hier gilt die Uebereinstimmung ohne Zusammenhang; sie verneint den Occasionalismus (Malebranche), denn dieser verleugnet die natürliche Gemeinschaft; sie ist endlich auch nicht mit dem gewöhnlichen System des «influxus physicus» einverstanden, denn diesem fehlt die Erkenntniß des göttlichen Weltursprungs.[2]

Die Coexistenz der Dinge ist demnach reale oder natürliche Gemeinschaft, worin die Seelen mit den Körpern und diese mit einander verkehren; der Verkehr besteht in der wechselseitigen Determination, in Wirkung und Rückwirkung (actio und reactio), welche in der Körperwelt, wenn sie als wechselseitige Annäherung erscheint, Anziehung oder allgemeine Schwere genannt wird. Mit der räumlichen und körperlichen Existenz der Dinge tritt unmittelbar auch ihre gegenseitige Anziehung in

---

[1] Nov. dil. Sectio III. Prop. XIII. Dilucid. (pg. 40—41.) cf. Usus N. 2. (pg. 42). — [2] Ibid. Sect. III. Prop. XIII. Usus. N. 4 et 6. (pg. 42—44.)

Kraft. Daß sie sich suchen und einander nähern, ist das Urphänomen ihrer Gemeinschaft, deren letzter und tiefster Grund nichts anderes sein kann als die Einheit ihres göttlichen Ursprungs. So nahm die Sache auch Newton und seine Schule.[1]

Hier ist der Punkt, worin die «Nova dilucidatio» mit der „Allgemeinen Naturgeschichte des Himmels" zusammenhängt und ihr Ziel erreicht hat: nämlich die Uebereinstimmung der ersten Grundsätze der metaphysischen Erkenntniß, insbesondere des Satzes vom Grunde, mit Newtons Attractionslehre, auf deren Principien Kant seine Kosmogonie gebaut hatte. Noch steht unser Philosoph zwischen Leibniz und Newton; doch hat er dem ersten von seiner Lehre schon so viel streitig gemacht, als sich mit den Grundsätzen des andern nicht verträgt; er neigt sich stärker auf die Seite des letztern, wir sehen voraus, daß er diesem Zuge folgen, in die Bahn der englischen Erfahrungsphilosophie einlenken und in der Richtung auf Locke und Hume fortschreiten wird, indem er die deutsche Metaphysik verläßt und ihre Grundlagen bestreitet.

II. Die Streitfrage des Optimismus.

Bevor wir diesen Fortgang ins Auge fassen, begegnet uns noch ein Gelegenheitsschriftchen, worin Kant die optimistische Weltansicht untersucht und im Wesentlichen mit den Sätzen und Beweisen der leibniz-wolfischen Lehre übereinstimmt. Die Vertheidiger dieser Ansicht, nach der die wirkliche Welt für die beste gilt, haben sich stets auf die göttliche Vernunft und Weisheit berufen, die Gegner stets auf die Thatsache der Uebel in der Welt; jene verweisen uns auf das Ganze, worin die einzelnen Uebel wegen ihrer Kleinheit verschwinden und durch ihre heilsamen Folgen wieder gut gemacht werden, diese schildern uns die Leiden der empfindungsfähigen Wesen, insbesondere die Qualen der Menschen in ihrer erschreckenden Ausdehnung und Gewalt. Der Streit zwischen Metaphysik und Empirismus wird übrigens von dieser Frage nicht betroffen, denn es giebt der Vertheidiger und Gegner auf beiden Seiten.

Das Schicksal Lissabons war ganz geeignet, diesen Streit wiederzuerregen, die Wortführer der pessimistischen Weltansicht ins Feld zu rufen und ihr neue Anhänger zu erwerben. Voltaire schrieb die Gedichte «Sur le désastre de Lisbonne» und «Sur la loi naturelle»;

[1] Nov. dil. Sect. III. Prop. XIII. Usus. N. 3. (pg. 43.)

J. J. Rousseau richtete an und gegen ihn jenen Brief (vom 18. August 1756), der den ersten Grund ihres Zwiespalts legte, und vertheidigte im ausdrücklichen Einklange mit Leibniz und Pope den Satz «le tout est bien». Pope und Haller hatten das Thema der leibnizischen Theodicee in die Poesie eingeführt, sie waren Kants Lieblingsdichter, die er in Vorlesungen und Schriften oft und gern citirte, ist doch der letzte Theil seiner Naturgeschichte des Himmels mit solchen Anführungen reich genug ausgestattet; er nannte Haller, als er dessen Verse über die Unendlichkeit der Schöpfung wiedergab, „den erhabensten unter den deutschen Dichtern".[1]

Auch die akademischen Katheder blieben von der neu erregten und sehr disputabeln Frage des Optimismus nicht unberührt. Als der Magister Weymann in Königsberg seine Schrift «De mundo non optimo» öffentlich vertheidigen wollte, bat er Kant, ihm zu opponiren. Dieser lehnte es ab und schrieb statt dessen zur Ankündigung der Wintervorlesungen von 1759/60 in Kürze und, wie er selbst sagt, mit einiger Eilfertigkeit seinen „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" (den 7. October 1759).[2]

Mit einer treffenden Bemerkung wird die Schrift eingeleitet: die optimistische Weltansicht sei so geläufig geworden und so sehr in den Mund aller Leute gekommen, daß sie aufgehört habe Mode zu sein. „Was hat man denn für Ehre davon, mit dem großen Haufen zu denken und einen Satz zu behaupten, der so leicht zu beweisen ist?" „Man schätzt gewisse Erkenntnisse öfters nicht darum hoch, weil sie richtig sind, sondern weil sie uns was kosten und man hat nicht gern die Wahrheit guten Kaufs."

Seine Bejahung der optimistischen Ansicht gründet Kant auf lauter metaphysische Sätze: es müsse in Gott eine Idee der vollkommensten Welt geben, diese könne nur eine sein, diese eine beste Welt sei in der wirklichen realisirt. Wer den ersten Satz verneine, müsse behaupten, daß immer noch eine bessere Welt denkbar sei, als jede (auch in Gott) gedachte, daß demnach Gott nicht alle möglichen Welten vorstelle. Wer den zweiten Satz in Abrede stelle, müsse annehmen, daß es verschiedene Welten von gleicher Vollkommenheit geben könne; da nun mehrere vollkommene Wesen sich nicht durch die Beschaffenheit, sondern nur durch

[1] Allg. Naturgesch. des Himmels, Th. II. Hauptst. VII. (Bd. VIII. S. 324.) — [2] Bd. VI. (S. 1—10.)

den Grad ihrer Realität unterscheiden lassen, so müßten zwei verschiedene Grade denkbar sein, die gleich sind. Diese Argumentation bezeichnet der Philosoph als eine neue. Wer endlich den dritten Satz bestreite, müsse erklären, daß Gott die Welt nicht nach der Wahl des Besten, sondern aus grundloser Willkür geschaffen, daß er zwar die vollkommenste aller möglichen Welten vorgestellt, aber trotzdem, bloß weil es ihm so beliebt, der besseren die schlechtere vorgezogen habe. Indessen sei kein Unterschied zwischen dem, was beliebt, und dem, was gefällt und mehr gefällt als ein anderes. Hat daher Gott das Schlechtere lieber gewählt als das Bessere, so muß ihm jenes mehr als dieses gefallen, d. h. er muß das Gute für schlecht und das Schlechte für gut gehalten haben.

Die Ungereimtheiten der Gegenbeweise liegen am Tage. Daraus erhellt die Nothwendigkeit der kantischen Sätze, d. h. die Begründung der optimistischen Weltansicht. Sie ruht nur auf metaphysischen Argumenten. Mit der Widerlegung der empirischen Gegeninstanz, welche auf das Heer der Uebel in der Welt hinweist, nimmt es der Philosoph etwas leicht und eilig. Das emphatische Schlußwort der Schrift ist der einzige Satz, der jener Instanz das Gegengewicht halten soll: „Das Ganze sei das Beste und alles sei um des Ganzen willen gut". Aehnlich lautete die Schlußbetrachtung seiner Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens von Lissabon: „Wir wissen, daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenstand der göttlichen Regierung und ihrer Anstalten sei. Wir sind ein Theil derselben und wollen das Ganze sein."[1]

Kants Betrachtungen über den Optimismus sind auf zwei Voraussetzungen gestellt und vollkommen hinfällig, wenn diese nicht gelten. Es wird vorausgesetzt: daß die logischen Begründungen metaphysische Geltung haben, und daß der Mensch das Weltganze erkennt. Gilt keines von beiden, so mag die optimistische Weltansicht immerhin Recht haben, aber die kantischen Beweise derselben sind falsch.

Hamann, dem der Philosoph ein Exemplar seiner Betrachtungen zugeschickt hatte, erkannte sogleich deren Schwäche und geißelte sie in einem Briefe an Lindner (den 12. October 1759). „Seine Gründe verstehe ich nicht, seine Einfälle aber sind blinde Junge, die eine eilfertige Hündin geworfen. Wenn es der Mühe lohnte ihn zu widerlegen,

---

[1] S. Cap. XI. S. 178 flgd. S. W. Bd. IX. S. 61.

so hätte ich mir wohl die Mühe geben mögen, ihn zu verstehen. Er beruft sich auf das Ganze, um von der Welt zu urtheilen. Dazu gehört aber ein Wissen, das kein Stückwerk mehr ist. Vom Ganzen auf die Fragmente zu schließen ist ebenso als von dem Unbekannten auf das Bekannte. Ein Philosoph, der mir befiehlt, auf das Ganze zu sehen, thut eine eben so schwere Forderung an mich als ein anderer, der mir befiehlt, auf das Herz zu sehen, mit dem er schreibt; das Ganze ist mir eben so verborgen, wie mir dein Herz ist."[1]

So mußte auch Kant urtheilen, nachdem er selbst durch die Vernunftkritik jene beiden Voraussetzungen von Grund aus zerstört hatte. In seinen vorkritischen Schriften ist keine, die den kritischen Denker so wenig hervortreten und den noch dogmatischen Philosophen so abhängig von der wolfischen Schulmetaphysik erscheinen läßt, als diese Betrachtungen über den Optimismus. Es ist nicht befremdlich, daß Kant sie am liebsten der Vergessenheit überliefert hätte, und daß selbst das Andenken daran ihm peinlich war. Borowski erzählt: er habe den Philosophen einige Jahre vor dessen Tod um die Mittheilung jener Betrachtungen ersucht, in der Absicht, dieselben seinem Freunde Plank in Göttingen zu senden. „Mit wirklich feierlichem Ernst bat mich Kant, dieser Schrift über den Optimismus doch gar nicht mehr zu gedenken, sie, wenn ich sie doch irgendwo auftriebe, keinem zu geben, sondern gleich zu cassiren.“ Und wenn der Biograph hinzufügt, daß er wirklich nicht wisse, was den Philosophen zu einer solchen Härte gegen sein eigenes Erzeugniß bewogen habe, so verräth diese Bemerkung, wie wenig er die Schrift über den Optimismus gekannt oder zu beurtheilen gewußt hat.[2]

Dreizehntes Capitel.

Fortgang vom Rationalismus zum Empirismus.

I. Die Gruppe der Schriften aus den Jahren 1762 und 1763.

1. Rückblick auf die Habilitationsschrift.

Zwischen den Betrachtungen über den Optimismus, die uns den Zusammenhang Kants mit der deutschen Metaphysik in der abhängigsten

[1] Hamanns Schriften (Ausg. v. Fr. Roth). Th. I. S. 491. — [2] Borowski: Leben Kants. S. 58 flgd. Anmkg.

Form darstellen, und der Inauguraldissertation vom Jahre 1770, die den ersten Anbruch der kritischen Epoche bezeichnet, verläuft ein Jahrzehnt. Innerhalb dieses Zeitraums sehen wir den Philosophen die Richtung des Rationalismus verlassen, die Grundlagen der bisherigen Metaphysik aufgeben, der englischen Erfahrungsphilosophie die Hand reichen, bis zu Humes Skepticismus fortgehen und zuletzt in der Entwicklung des Erkenntnißproblems einen solchen Standpunkt nehmen, daß der nächste Schritt zur Lösung die Grundlagen aller bisherigen Philosophie angreifen und ändern mußte.

Wir beurtheilen Kants anfängliche Stellung zur leibniz-wolfischen Lehre nicht nach seinen Sätzen über den Optimismus, denn wir kennen die Differenzpunkte, die gleich in den ersten Schriften hervortreten. Er war ein Anhänger der Naturphilosophie Newtons und wollte in der Metaphysik und Erkenntnißlehre nicht sein Gegner sein. Um seinen damaligen Standpunkt auf diesem Gebiete richtig zu erkennen und zu beurtheilen, muß man sich an die einzige Schrift halten, worin Kant vor dem Jahre 1763 die Fragen der metaphysischen Erkenntnißlehre untersucht hat: das ist die von uns eingehend betrachtete nova dilucidatio. Er hat das System der prästabilirten Harmonie aufgegeben, ebenso den Fundamentalsatz der Monadenlehre, dem zufolge innere Veränderungen in der Natur der Dinge stattfinden sollen ohne äußeren Zusammenhang und natürliche Wechselwirkung; er hat in der Begründung der menschlichen Freiheit und der Existenz Gottes Wege eingeschlagen, die er als neu bezeichnet und selbst erst gefunden haben will: in der ersten Rücksicht hat er die Geltung der negativen Gründe, in der zweiten den Realgrund alles Möglichen erleuchtet, der den ontologischen Beweis, wie er bisher geführt wurde, umkehrt. Auch wird dem aufmerksamen Leser der Habilitationsschrift nicht entgehen, daß gerade in diesen Punkten Untersuchungen angesponnen sind, welche fortgeführt werden müssen.

2. Die neue Gruppe und die Frage der Reihenfolge.

Die nächsten Schriften, welche das Thema der logischen und metaphysischen Erkenntniß betreffen, erscheinen in den Jahren 1762—64 und sind folgende vier: 1. die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (1762), 2. Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1763), 3. der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes (1763), 4. Untersuch-

ungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (1764). Die berliner Akademie der Wissenschaften hatte auf das Jahr 1763 die Preisfrage gestellt: ob die metaphysischen Wahrheiten derselben Evidenz fähig seien als die mathematischen und worin die Natur ihrer Gewißheit bestehe? Die letztgenannte Abhandlung Kants diente zur Beantwortung dieser Frage und erhielt den zweiten Preis, während dem M. Mendelssohn der erste zuerkannt wurde.[1]

Die Zeitfolge in der Veröffentlichung jener vier Schriften ist durch die Jahreszahlen bezeichnet. Ein anderes ist die Frage nach ihrer Entstehung und Abfassung. Hamann berichtet seinem Freunde Lindner den 26. Januar 1763, daß er in Weymanns handschriftlicher Widerlegung der kantischen Schrift vom einzig möglichen Beweisgrunde geblättert habe; er schreibt demselben den 17. Juni 1763: „Daß M. Mendelssohn den Preis erhalten hat, werden Sie aus den Zeitungen wissen".[2] Hieraus erhellt, daß die Abhandlung vom einzig möglichen Beweisgrunde zu Anfang des Jahres 1763 erschienen war, und die Preisschrift um dieselbe Zeit vollendet sein mußte, also die Abfassung beider in das Jahr 1762 fällt, wenn die erstgenannte nicht noch früher ist.

Wir werden annehmen dürfen, daß alle vier Schriften demselben Jahre angehören, denn auch der Versuch über die negativen Größen, der die Jahreszahl 1763 trägt, wird wohl schon im vorhergehenden Jahre verfaßt sein. Es ist nun eine minutiöse, lediglich auf die Prüfung des Inhalts angewiesene Frage, welche dieser Schriften einige Monate früher oder später geschrieben wurde. Sollte sich zeigen, daß ihre Grundgedanken wesentlich zusammengehören und nach längerem Nachdenken im Kopfe des Philosophen mit gleichzeitiger Klarheit entwickelt sein mußten, bevor er sie niederschrieb, daß demgemäß die Schriften sich wechselseitig bedingen und Kant nicht erst nach Abfassung der einen auf den Gedanken der anderen gerieth (was bei dem gründlichen und langsamen Gange seiner Untersuchung und den so geringen Zeitunterschieden nicht anzunehmen ist), so würde jene minutiöse Frage in der Sache völlig bedeutungslos sein. Auch haben sich aus den neuerdings angestellten Erörterungen dieser Frage nur Meinungsverschiedenheiten ergeben.[3]

---

[1] S. oben Cap. VII. S. 124 flgd. C. 1—4. — [2] Hamanns Schriften (Ausg. von Roth). Th. III. S. 179 flgd. S. 198 flgd. — [3] Cohen: Die systematischen

Will man den Entwicklungsgang der Ideen, welche uns Kant in der Gruppe der genannten Schriften vorträgt, nach historischen Daten und nicht nach willkürlichen Combinationen beurtheilen, so muß man die nova dilucidatio zum Ausgangspunkte nehmen und den weiteren Zeitraum der Jahre 1755—1762, als worin sich die Succession jener Ideen entfalten konnte, ins Auge fassen. Die in der Habilitationsschrift enthaltenen und von uns nachgewiesenen nächsten Themata betreffen die negativen Größen und den einzig möglichen Beweisgrund. Diese Gegenstände sind wohl die ersten gewesen, welche Kant weiter durchdacht und für eine schriftliche Behandlung vorbereitet hat, während die Ausführung der Preisschrift erst nach der im Jahre 1762 erfolgten Stellung der Preisfrage stattfinden konnte. Um aber die neue und charakteristische Richtung zu ergreifen, in welcher diese Abhandlungen ausgeführt sind und als zusammengehörige erscheinen, mußte Kant die Schranke, worin er in seiner nova dilucidatio noch befangen war, durchbrochen haben. Ich nehme an, daß die kleine Schrift über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren diesen Durchbruch verkündet und darum mit Recht an die Spitze der ganzen Gruppe gestellt wird.

3. Die Trennung zwischen Logik und Metaphysik.

In seiner Habilitationsschrift steht Kant, was die Grundfrage aller Erkenntniß betrifft, noch ganz auf seiten des Rationalismus: er ist überzeugt, daß die Erkenntniß der Dinge durch das klare und deutliche Denken erreichbar sei, daß die Metaphysik mit den Mitteln der Logik hergestellt werden müsse, daß die logische und reale Begründung (Grund und Ursache) identisch sind, oder, was dasselbe heißt, daß das Verhältniß von Grund und Folge (gleichwerthig mit dem von Ursache und Wirkung) die Dinge und Vorgänge auf dieselbe Art als die Begriffe und Urtheile verknüpft. Sobald ihm diese Ueberzeugung unsicher und hinfällig wird, ändert sich sein Standpunkt. Wenn alles logische Begründen bloß nach dem Satze der Identität und

Begriffe in Kants vorkr. Schriften u. s. f. (1873) S. 16. Fr. Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnißtheorie (1875). S. 73. Nach jenem ist die Reihenfolge: 1. Preisschrift, 2. Negative Größen, 3. Beweisgrund; nach diesem: 1. Beweisgrund, 2. vielleicht die Preisschrift, 3. Negative Größen, und falsche Spitzfindigkeit. Während der erste mit seiner Entdeckung großen Staat macht, giebt der andere die besonnene Erklärung, daß er „der Frage großes Gewicht überhaupt nicht beimesse“.

des Widerspruchs stattfindet, so ist der logische Grund kein Realgrund, das logische Sein kein wirkliches Sein (Existenz) und eine auf bloße Begriffsbestimmungen gegründete Erkenntniß der Dinge eine falsche Metaphysik. Hier ist das neue vierfache Thema, welches Kant in der Gruppe unserer vier Schriften ausführt. In der Habilitationsschrift besteht noch das feste Band zwischen Logik und Metaphysik. Jetzt löst es sich auf, und das logische Erkennen wird von dem metaphysischen und realen geschieden.

II. Die Mängel der Syllogistik.

1. Urtheile und Schlüsse.

Alles logische Erkennen besteht im Urtheilen und Schließen. In der einfachsten Form des Urtheils wird ein Ding durch eines seiner Merkmale vorgestellt, im Schlusse durch das Merkmal des Merkmals: daher sind alle Schlüsse mittelbare Urtheile. Was dem Merkmal einer Sache widerstreitet, streitet auch mit dieser selbst. Anders ausgedrückt: was von der Gattung gilt, gilt von allen ihren Individuen; was ihr widerstreitet, gilt von keinem: der erste Satz ist die Regel aller bejahenden, der zweite die aller verneinenden Vernunftschlüsse («dictum de omni» und «de nullo»).[1]

2. Die wahre Schlußfigur und die falschen.

Demgemäß besteht die regelrechte und einfachste Form des Vernunftschlusses, des bejahenden wie verneinenden, in drei Sätzen. Diese einfache Form hat von den bekannten vier Schlußfiguren nur die erste; die drei anderen müssen auf jene zurückgeführt werden, um die einleuchtende Form der Regel zu erlangen, und dazu bedürfen sie noch eines Zwischen- oder Nebenschlusses: daher sind sie nicht rein, sondern „vermischt" (ratiocinium purum und hybridum). Sie sind als Schlüsse nicht unrichtig, aber weil sie als logische Erkenntnißformen die größte Einfachheit und Deutlichkeit haben sollen und ohne Noth verwickelt sind, darum sind sie falsch und spitzfindig. Es giebt in Wahrheit nicht vier Schlußformen, sondern nur eine. Deshalb nennt Kant die Eintheilung in vier syllogistische Figuren eine falsche Spitzfindigkeit. Dasselbe gilt von den sogenannten Schlußmodis, jenen Schlußarten, die man innerhalb der einzelnen Figuren unterschieden hat.[2]

---

[1] Die falsche Spitzfindigkeit u. s. f. § 1 und 2. (Bd. I. S. 2—6.) — [2] Ebendas. § 3—5. (S. 6—12.)

3. Der empiristische Charakter der Schrift.

Die ganze Syllogistik, dieser verwickelte und künstliche Bau der Schullogik erscheint unserem Philosophen als eine müßige und unnütze Erfindung. „Derjenige, der zuerst einen Syllogismus in drei Reihen über einander schrieb, ihn wie ein Schachbrett ansah und versuchte, was aus der Versetzung der Stellen des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben so betroffen, da er gewahr ward, daß ein vernünftiger Sinn herauskam, als Einer, der ein Anagramm in einem Namen findet." Es ist der Geist des Empirismus, von welchem Kant gewonnen und gegen die Schullogik mit einer Geringschätzung erfüllt ist, deren Ausdrucksweise an Bacon erinnert.

Am liebsten, wenn er es vermöchte, würde Kant mit seinem Schriftchen „den Koloß umstürzen, der sein Haupt in die Wolken des Alterthums verbirgt und dessen Füße von Thon sind". In seinem logischen Vortrage, worin er nicht alles seiner Einsicht gemäß einrichten kann, sondern manches dem herrschenden Geschmack zu Gefallen thun muß, wird er künftig diese logischen Materien kurz fassen, um die Zeit, die er dabei gewinnt, zur Erweiterung nützlicher Einsichten zu verwenden. Die Brauchbarkeit der Syllogistik läßt er nur für den gelehrten Wortwechsel gelten, für jene Disputirkunst, die Bacon das «munus professorium» genannt hatte und er selbst als „die Athletik der Gelehrten" bezeichnet: „eine Kunst, die sonst wohl nützlich sein mag, nur daß sie nicht viel zum Vortheile der Wahrheit beiträgt." Nicht bloß in den Worten, auch in den Gründen, womit Kant die Schullogik verwirft, erkennen wir die baconische Art. Die Fülle interessanter Erfahrungsobjecte mehren sich von Tag zu Tag! Warum die Zeit mit unnützen Dingen vergeuden? „Es bieten sich Reichthümer im Ueberflusse dar, welche einzunehmen, wir manchen unnützen Plunder wieder wegwerfen müssen. Es wäre besser gewesen, sich niemals damit zu befassen."[1]

4. Der rationalistische Charakter der Schrift.

Indessen bezweckt der Philosoph nicht, wie es nach den angeführten Worten scheinen könnte, die Abschaffung, sondern die Reform und Vereinfachung der Logik: die ganze Syllogistik wird auf eine einzige Schlußfigur, die erste, als ihre natürliche Grundform, zurückgeführt. Da in der Form des Urtheils die Merkmale eines Dinges, in der des Ver-

---

[1] Die falsche Spitzfindigkeit u. s. f. § 5. (S. 13—14.)

nunftschlusses auch die Merkmale der Merkmale (also alle Merkmale) auseinandergesetzt und vorgestellt werden, so giebt das Urtheil den deutlichen, der Schluß den vollständigen Begriff: weshalb in der Logik von den deutlichen und vollständigen Begriffen erst nach der Lehre von den Urtheilen und Schlüssen die Rede sein sollte. Und da Schließen nichts anderes ist als mittelbares Urtheilen, so ist es falsch, beide Thätigkeiten von einander zu scheiden, das Schließen für die besondere Leistung der Vernunft, das Urtheilen für die des Verstandes zu halten, Vernunft und Verstand aber als verschiedene Grundfähigkeiten der Seele zu nehmen.

Das logische oder obere Erkenntnißvermögen ist demnach nur eines und besteht im Urtheilen, d. h. in der Kraft, Vorstellungen nicht bloß zu haben, sondern zu verdeutlichen oder, was dasselbe heißt, Dinge nicht bloß zu unterscheiden, sondern diese Unterschiede zu erkennen. Darin liegt der wesentliche Unterschied zwischen dem sinnlichen und logischen Vorstellen, zwischen Empfinden und Denken, Eindrücken und Begriffen. „Es ist ganz was anders", sagt Kant, „Dinge von einander unterscheiden und den Unterschied der Dinge erkennen." Jenes thut die Sinnlichkeit, dieses der Verstand. Er bezeichnet diesen Unterschied als den wesentlichen der vernünftigen und vernunftlosen Thiere. „Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft sei, wodurch das Urtheilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen. Meine jetzige Meinung geht dahin, daß diese Kraft oder Fähigkeit nichts anders sei, als das Vermögen des inneren Sinnes, d. i. seine eigenen Vorstellungen zum Object seiner Gedanken zu machen. Dieses Vermögen ist nicht aus einem andern abzuleiten, es ist ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande und kann, wie ich dafür halte, bloß vernünftigen Wesen eigen sein."[1]

5. Das Ergebniß.

Das Ergebniß der Schrift ist ein doppeltes: 1. alles Schließen ist Urtheilen, dieses besteht im Verdeutlichen der Begriffe, daher durch das logische Urtheil unsere Vorstellungen nur erläutert, aber nicht erweitert und nur so weit verknüpft werden, als sie sich verhalten, wie der Begriff zu seinem Merkmal oder seiner Theilvorstellung. Der Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile leuchtet aus dieser Abhandlung hervor

---

[1] Die falsche Spitzfindigkeit u. s. f. § 6. (S. 17—18.)

und ist der Sache nach, wenn auch nicht buchstäblich, in ihr enthalten. 2. Die Urtheilskraft gilt als „ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande“, sie ist „aus keinem andern abzuleiten“, also ursprünglich, und da das logische Unterscheiden (Urtheilen) „ganz was anders ist, als das sinnliche (Wahrnehmen), so sind diese beiden Vermögen nicht graduell, sondern wesentlich verschieden. Der Philosoph sagt es ausdrücklich, wenn er die Urtheilskraft (Denkvermögen) als „den wesentlichen Unterschied der vernünftigen und vernunftlosen Thiere“ bezeichnet. Da in Rücksicht der Sinne die Menschen nicht wesentlich von den Thieren verschieden sind, so kommt „der wesentliche Unterschied“ beider gleich dem zwischen Denken und Empfinden, Verstand und Sinnlichkeit.[1] Daß Kant die Urtheilskraft als ein Grundvermögen und als etwas ganz anderes ansieht, denn das Vermögen der sinnlichen Eindrücke, zeigt uns den noch fortwirkenden rationalistischen Factor seiner Betrachtungsweise, die dem Empirismus zustrebt.

Die Litteraturbriefe fanden, daß der Verfasser unserer Schrift auf gutem Wege sei, die Theorie des menschlichen Verstandes zu vereinfachen, wodurch nicht allein die Anwendung desselben zur Erkenntniß der Wahrheit erleuchtet, sondern auch der Weg gebahnt werde, „tiefer und sicherer

[1] Damit widerlegen sich alle Einwürfe, die man an dieser Stelle meiner Auffassung der kantischen Schrift zu machen versucht hat (Cohen: Die systematischen Begriffe u. s. f. S. 15 flgd.). — Hätte in den obigen Stellen Kant nach dem Vorbilde von Leibniz und Wolf den Unterschied zwischen Denken und Wahrnehmen nur in den Grad der Vorstellungsklarheit gesetzt, wie Paulsen meint, so würde er einen solchen Unterschied nicht als einen „wesentlichen“ bezeichnet, noch weniger seine Leser haben veranlassen wollen, diesem Unterschiede „besser nachzudenken“. Wenn er doch selbst nur nachdachte, was andere ihm längst vorgedacht hatten! Auch hätte er jenen bloß graduellen Unterschied keinen „Knoten“ genannt, den man lösen werde, sobald man eingesehen, „was für eine geheime Kraft es sei“, wodurch das Urtheil erzeugt werde. Unmöglich konnte er diese geheime Kraft durch das Vermögen erklären, „seine eigenen Vorstellungen zum Object seiner Gedanken zu machen“ und diese Kraft als eine solche charakterisiren, die „aus keiner andern abzuleiten“ und „Grundvermögen im eigentlichen Verstande“ wäre. Wenn sie doch aus einer anderen hervorging, wie der höhere Grad aus dem niederen! Mit dieser Bedeutung obiger Sätze streitet keineswegs, wie P. annimmt, daß Kant den leibnizischen Satz bejaht, dem zufolge die Seele das Universum dunkel vorstelle, denn das logische Vermögen der Verdeutlichung setzt voraus, daß es Vorstellungen giebt, die zu verdeutlichen oder dunkel sind. (Fr. Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnißtheorie, S. 87.)

in die Natur der Seele einzudringen"; sie witterten schon „den verwegenen Mann, der die deutschen Akademien mit einer schrecklichen Revolution bedrohe."[1]

III. Die negativen Größen und der Realgrund.

1. Das Thema.

Mit dieser Ansicht vom Denken und der Denklehre ist nun der Zusammenhang zwischen Logik und Metaphysik nicht mehr verträglich, welche Kant noch in seiner nova dilucidatio behauptet hatte. Wenn alles Urtheilen bloß im Verdeutlichen der Begriffe, im Auseinandersetzen ihrer Merkmale, in ihrer Vergleichung und Verknüpfung nach dem Grundsatze der Identität und des Widerspruchs besteht, so geschieht nach eben diesem Princip auch alles logische Begründen, so ist der Satz vom Grunde, sofern derselbe nicht mit dem der Identität und des Widerspruchs zusammenfällt, sondern ein Verhältniß ausdrückt, wodurch die Vorstellungen verschiedener Dinge verknüpft werden, nicht mehr dem bloßen Denken einleuchtend oder logisch erkennbar. Daher muß jetzt zwischen dem logischen Grunde und dem realen, zwischen Grund und Ursache unterschieden und dieser Unterschied in das hellste Licht gesetzt werden.

Es ist zu zeigen: daß der Realgrund kein logischer Begriff ist, daß die reale Beziehung von Grund und Folge nicht mit logischen Mitteln erkennbar oder deutlich gemacht, daher auch nicht durch ein Urtheil ausgedrückt werden kann, denn das Urtheil ist der alleinige Ausdruck deutlicher Begriffe. Wir haben zwei Aufgaben vor uns, eine negative und eine positive: jene will erklärt sehen, was der Realgrund nicht ist, nämlich kein logischer Grund; diese wird fragen müssen: was ist der Realgrund und worin besteht demgemäß das wirkliche Erkennen? Die erste Aufgabe zu lösen, schreibt Kant seinen „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen". Hier wird die negative Entscheidung ausgeführt und zuletzt die positive Frage gestellt ohne Entscheidung. Zu diesem Zwecke soll der Begriff der negativen Größen erläutert, seine philosophische Geltung durch Beispiele veranschaulicht und endlich die Anwendung gemacht oder vor-

[1] Briefe, die neueste Litteratur betr. Bd. XXII. S. 147—157. Der mit der Chiffre Tz bezeichnete Verfasser dieser Recension war nach Chr. J. Kraus' Zeugniß M. Mendelssohn.

bereitet werden, welche das Problem des Realgrundes darthut und auf die Lösung hinweist. Damit sind die drei Abschnitte bezeichnet, in welche die kantische Schrift zerfällt.

2. Die negative Größe als Realgrund.

Fassen wir gleich den Punkt ins Auge, in welchem das Gewicht des Problems liegt und der Begriff der negativen Größe den Charakter des Realgrundes erleuchtet. Der letztere ist entweder positiv oder negativ. Der Satz des positiven Realgrundes lautet: „weil etwas ist, darum ist etwas anderes“; der des negativen: „weil etwas ist, darum wird etwas anderes aufgehoben“. In beiden Fällen verhalten sich Grund und Folge, wie etwas und anderes, wie A und B. Die beiden Sätze verhalten sich zum Realgrunde, wie die Sätze der Identität und des Widerspruchs zum logischen. Läßt sich beweisen, daß der negative Realgrund nicht der logische Widerspruch, so ist bewiesen, daß der positive Realgrund nicht die logische Identität, also der Realgrund nicht der logische Grund ist und überhaupt kein logischer Begriff. Die Aufklärung dieses Punktes ist das Ziel der kantischen Schrift.

Es leuchtet sofort ein, daß die Beziehung, welche der negative Realgrund ausdrückt, mit der realen Entgegensetzung zusammenfällt, vermöge deren eine Bestimmung durch eine andere ganz oder zum Theil aufgehoben wird, also mit dem mathematischen Begriff der negativen Größen. Darum wird der Nerv der kantischen Beweisführung in der Einsicht liegen, daß die logische Entgegensetzung (Widerspruch) nicht die reale, die logische Negation nicht negative Größe, die letztere also kein logischer Begriff ist. Was von dem Begriff der negativen Größe gilt, muß auch von dem des negativen Realgrundes (also vom Realgrunde überhaupt) gelten.

Es handelt sich daher im Ausgangspunkte der kantischen Schrift um die Verwendung einer mathematischen Lehre in der Philosophie. Diese würde besser gethan haben, sich die Einsichten der Mathematik anzueignen, statt mit so vielem Pompe die geometrische Methode nachzuahmen und mit dieser äußeren Ausstattung „in mittelmäßigen Umständen trotzig zu thun“; sie kann von den mathematischen Begriffen des Raums, der Zeit, des unendlich Kleinen viel zu ihrem Nutzen lernen, ebenso von dem der negativen Größen, die ihr ebenso nöthig als fremd ist. Sonst würde es Crusius nicht begegnet sein, die negativen Größen

für Negationen von Größen oder für Nichtgrößen zu halten und die reale Entgegensetzung mit der logischen zu verwechseln.[1]

Wir bemerken, daß Kant auch in dieser Untersuchung von Newton ausgeht und auf ihn hindeutet, daß er offenbar die Attractionslehre im Sinn hat, wenn er die philosophische Naturlehre als den einzigen Theil der Weltweisheit bezeichnet, welcher bis jetzt die Mathematik zu seinem Nutzen verwendet habe, daß er den Gebrauch der mathematischen Methode von seiten der Metaphysik als einen unechten Schmuck ansieht, womit die letztere ihre Blößen bedecke. In seiner nova dilucidatio hatte er diese Methode der Darstellung noch selbst gebraucht.

3. Logische und reale Entgegensetzung.

Die logische Entgegensetzung (Widerspruch) ist bloße Verneinung ohne Setzung, die reale dagegen ist Setzung einer positiven Bestimmung, die eine andere gleichfalls positive ganz oder zum Theil aufhebt; jene ist bloß verneintes Etwas, diese dagegen verneinendes Etwas; die logische Verneinung von A lautet Nicht-A, die reale (mathematische) dagegen +A oder —A, je nachdem das zu verneinende A negativ oder positiv gesetzt ist. Es ist unmöglich, urtheilt die Logik, daß etwas zugleich A und Nicht-A ist; es ist wohl möglich, urtheilt die Mathematik, daß etwas zugleich +A und —A ist: im ersten Fall entsteht das undenkbare, irrationale, im zweiten das denkbare, rationale Zero. Es ist nicht möglich, daß etwas zugleich in dieser Richtung und nicht in dieser Richtung bewegt ist; es ist wohl möglich, daß es zugleich nach verschiedenen oder entgegengesetzten Richtungen getrieben wird; es ist nicht möglich, daß jemand zugleich Vermögen und Nichtvermögen, zugleich Schulden und Nichtschulden hat; es ist wohl möglich, daß er zugleich Capitalien und Schulden, actives und passives Vermögen besitzt. Nach dem Satze des Widerspruchs müßte das zweite ebenso unmöglich sein als das erste; es giebt also Wahrheiten, welche nach dem Satze des Widerspruchs unbegreiflich, also logisch unerkennbar sind: eine solche Wahrheit ist die Realentgegensetzung (Realrepugnanz). Die logische Verneinung drückt nichts aus als Mangel oder Defect, die reale dagegen Beraubung oder Privation. Eine solche wirkliche Entgegensetzung kann nur zwischen zwei Bestimmungen stattfinden, die in demselben Subject dasselbe verneinen.[2]

---

[1] Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1763). Vorrede (Bd. I. S. 21—23). — [2] Ebendas. Abschn. I. (S. 25—33.)

Bei Crusius erscheint die logische Verneinung der Größe als Nichtgröße; ebenso galt bei ihm die Verneinung des Grundes als Nichtgrund. Was Crusius für Nichtgrößen hält, sind negative Größen: dies zeigt ihm Kant in der gegenwärtigen Schrift. Was er für Nichtgrund oder Nichtsein des Grundes erklärte, war vielmehr negativer Grund oder Grund des Nichtseins: dies zeigte ihm Kant schon in seiner nova dilucidatio. Hier ist der Punkt, wo die beiden Schriften ineinandergreifen und die Anwendung der negativen Größen auf die Lehre vom Grunde nicht als ein Versuch vom jüngsten Datum, sondern als lange durchdacht und vorbereitet erscheint; nur daß der Philosoph über den logischen Charakter des Satzes vom Grunde damals anders dachte als jetzt.[1]

4. Die Geltung der negativen Größen.

Die negativen Größen gelten in der Natur der Dinge und ihre reale Bedeutung muß in der Philosophie anerkannt werden, so wenig die Regeln der Logik im Stande sind, dieselbe zu erklären. Es ist leicht, diese Geltung in den Gebieten der Naturlehre, Psychologie und Moral nachzuweisen. Was wir von den Kräften der Körper, den Affecten der Seele, den Richtungen des Willens negativ zu bezeichnen pflegen, ist nicht der Ausdruck logischer Verneinung, sondern negativer Größe, wie die Begriffe der Undurchdringlichkeit, der Unlust, der Untugend. Als logische Negation verstanden, wäre die Undurchdringlichkeit nur die nicht vorhandene Anziehung, die Unlust nur der Mangel der Lust, die Untugend nur die Abwesenheit der Tugend; dagegen in der Natur ist die Undurchdringlichkeit die Kraft oder Ursache, welche der Anziehung Widerstand leistet, dieselbe bei gleicher Größe aufhebt, bei geringerer vermindert; ebenso verhält sich die Unlust zur Lust, die Untugend zur Tugend: sie bezeichnen nicht Defecte, sondern Privationen, sie sind nicht alpha privativum, sondern vis privativa. Darum nennt Kant die Undurchdringlichkeit negative Anziehung, die Unlust negative Lust, die Untugend negative Tugend, die Verabscheuung negative Begierde, die Häßlichkeit negative Schönheit, den Haß negative Liebe, den Tadel negativen Ruhm, das Nehmen negatives Geben u. s. f. Wäre die Unlust nur Nichtlust, so würde sie den vorhandenen Empfindungszustand z. B. des Geschmacks lassen, wie er ist; sie würde, bildlich zu reden, wie Wasser schmecken, nicht wie Wermuth.

---

[1] S. oben Cap. XI. S. 166—168. Nov. dil. Sect. II. Prop. VIII. Schol.

Lust und Unlust verhalten sich nicht wie Positives und Zero, sondern wie Positives und Negatives: jene wird in demselben Maße vermindert, als diese erzeugt wird. Wenn eine spartanische Mutter vier Grad Freude über die Heldenthaten ihres Sohnes empfindet und einen Grad Schmerz über seinen Tod, so ist ihre patriotische Mutterfreude nicht gleich vier, sondern gleich drei. Wenn ein Landgut jährlich 2000 Thaler einbringt und 450 kostet, so wird die angenehme Empfindung der Einnahme nicht gleich 2000, sondern nur gleich 1550 sein. Ist keine Entgegensetzung von Lust und Unlust vorhanden, sondern nur der Mangel beider, so verhalten wir uns gleichgültig; ist der Gegensatz beider in gleicher Stärke gegeben, so entsteht das Gleichgewicht der Empfindung; ist der Gegensatz ungleich, so ist die eine oder die andere im Uebergewicht. Wenn die Quantität aller Lust und Unlust in der Welt sich berechnen ließe, so würde man die Summe unserer Glückseligkeit schätzen und darnach bestimmen können, ob die Menschen mehr Lust oder mehr Unlust erleben. Maupertuis versuchte den Kalkül und entschied sich für das negative Facit. Kant verwarf Facit und Rechnung, er erklärte die Aufgabe selbst für unlösbar, weil, wie er treffend bemerkte, nur gleichartige Empfindungen sich summiren lassen, „das Gefühl aber in dem sehr verwickelten Zustande des Lebens nach der Mannichfaltigkeit der Rührungen sehr verschieden erscheint“.[1]

Auch in unseren Handlungen und Gesinnungen zeigt sich die Geltung der entgegengesetzten Größen. Die Untugend ist nicht die Abwesenheit der Tugend, sondern deren reales Gegentheil; die Unterlassung des Guten besteht nicht, wie Leibniz meinte, im Mangel der guten Motive, sondern im Gewicht der entgegengesetzten. Daher muß auch in moralischen Dingen sowohl die Unthätigkeit als der Werth der positiven Handlung durch die Vergleichung entgegengesetzter Motive geschätzt werden. Entgegengesetzt z. B. sind Geiz und Wohlwollen. Setzen wir, daß sich die Triebfeder des Geizes zu der des Wohlwollens bei dem einen wie 10 zu 12, bei dem andern wie 3 zu 7 verhalte, so wird die Größe der wohlwollenden Handlung bei jenem gleich 2, bei diesem gleich 4 sein: der erste hat mehr Wohlwollen im Grunde seiner Handlung, der zweite mehr im Resultat. Hier versucht Kant zur Schätzung des sittlichen Werthes ein Maß, welches Helvetius in seiner Schrift «De l'esprit» (discours II.) gebraucht hatte. Er verglich die

---

[1] Versuch u. s. f. Abschn. II. 1—2. (S. 33—37.)

Liebe zur Tugend mit der Leidenschaft für eine Frau, die den Geliebten zu einem Verbrechen antreibt. Wenn nun die tugendhafte Gesinnung sich zu der Leidenschaft für das böse Weib bei dem einen verhält, wie 20 zu 30, bei dem andern dagegen, wie 10 zu 5, so wird jener zum Verbrecher und dieser nicht, obwohl der erste die Tugend mehr liebt als der zweite. So weit ist Kant an dieser Stelle von seiner späteren Freiheitslehre entfernt. Er zweifelt nicht, daß Wille und Handlungen vollkommen determinirt sind, daß die tugendhafte Gesinnung, wie deren Gegentheil ihren bestimmten Grad hat; er verneint nur, daß wir diesen Grad zu erkennen und über den sittlichen Werth der Menschen mit Sicherheit zu urtheilen im Stande sind. Darum fügt er hinzu: „Um deswillen ist es Menschen unmöglich, den Grad der tugendhaften Gesinnung anderer aus ihren Handlungen sicher zu schließen, und es hat auch derjenige das Richten sich allein vorbehalten, der in das Innerste der Herzen sieht".[1]

Auf der anderen Seite sehen wir, wie Kant auch der leibnizischen Sittenlehre entgegentritt, indem er in der Moral die negativen Größen oder die Realrepugnanz zur Geltung bringt. Das Böse besteht nicht in der Abwesenheit des Guten, die Unterlassung nicht in der Unthätigkeit, es giebt darum keine eigentlichen „Unterlassungssünden", da deren Gründe immer Motive sind, die dem Guten zuwider handeln.[2]

Wir wissen, daß Newton die beständige Wirksamkeit der Anziehung und Zurückstoßung, dieser beiden materiellen Grundkräfte, gelehrt und sie mit dem Verhältniß positiver und negativer Größen verglichen hatte; daß Kant auf diese Lehre seine Kosmogonie und physische Monadologie gegründet. Unmöglich kann eine dieser beiden Kräfte wirken ohne der anderen entgegenzuwirken: sie verhalten sich zu einander wie negative Größen. Das erste Beispiel, welches Kant von der Geltung der letzteren giebt, ist die Hinweisung auf jene Grund-

[1] Man hätte mir „diesen schlichten Satz" nicht unverständiger Weise entgegen halten sollen, als ob ich Unrecht gehabt, Kant an dieser Stelle mit Helvetius zu vergleichen und seinem eigenen späteren Standpunkt entgegenzusetzen. Nicht darum handelt es sich, ob der Grad der sittlichen Gesinnung uns erkennbar ist oder nicht, sondern darum, daß diese Gesinnung überhaupt gradueller Unterschiede fähig sein soll. Nach der späteren Freiheitslehre des Philosophen hat die sittliche Gesinnung so wenig einen Grad, als die Pflicht und Maxime. (Cohen, S. 35.) — [2] Versuch u. s. f. Abschn. II. 3. (S. 37—39.) Abschn. III. 3. (S. 57.) Zu vgl. Kant: Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf. (Bd. III. S. 442.)

kräfte: er bezeichnet die Zurückstoßung als „negative Anziehung“. Man darf mit Recht sagen, daß in dem Grundgedanken der kantischen Kosmogonie schon der Keim zu dem Versuch über die negativen Größen lag; daß in den Augen des Philosophen ihre Bedeutung stieg, ihre Tragweite immer umfassender wurde, je länger und tiefer er diesen Gegenstand durchdachte.[1] Jede natürliche und eingeschränkte Kraft wirkt, indem sie einer anderen entgegenwirkt, sie erzeugt ihre Wirkung, indem sie die der entgegengesetzten aufhebt oder vermindert, sie hat zugleich eine positive und negative Wirksamkeit, einen positiven und negativen Pol, wie eine solche Polarität die magnetische Kraft zeigt und Aepinus an der elektrischen nachzuweisen gesucht hat. Anziehung und Zurückstoßung verhalten sich wie positive und negative Anziehung; Wärme und Kälte wie positive und negative Erwärmung; in der magnetischen und elektrischen Wirksamkeit erscheint der Gegensatz in der Form der Polarität. Die allgemeinen Naturkräfte zeigen in ihrer Wirkungsart so viele Uebereinstimmungen, daß Kant schon die Entdeckung ihres Zusammenhangs voraussieht. „Die negative und positive Wirksamkeit der Materie, vornehmlich bei der Elektricität, verbergen allem Ansehen nach wichtige Einsichten, und eine glücklichere Nachkommenschaft, in deren schöne Tage wir hinaussehen, wird hoffentlich davon allgemeine Gesetze erkennen, was uns für jetzt in einer noch zweideutigen Zusammenstimmung erscheint.[2]

Die Wirksamkeit der negativen Größen gilt nicht bloß in der Körperwelt, sondern auch auf dem psychischen Gebiet. Jeder unserer Vorstellungszustände hat seinen Entstehungsgrund und kann nur aufhören, wenn dieser Grund durch entgegenwirkende Vorstellungen aufgehoben wird. „Jedes Vergehen ist ein negatives Entstehen.“ Die Aufmerksamkeit erzeugt deutliche Vorstellungen, und wir können diese nur ändern oder verdunkeln durch eine Abstraction, deren Energie jene Aufmerksamkeit zerstört. Daher nennt Kant die Abstraction „negative Aufmerksamkeit“. Wenn wir eine traurige oder lächerliche Vorstellung, welche uns ganz erfüllt, los sein wollen, so gehört dazu ein energischer Kraftaufwand, und die Unterlassung der Sache ist hier, wie in den moralischen Fällen, nur durch Entgegensetzung möglich. Es giebt daher keine Veränderung und keinen Wechsel der Vorstellungen ohne fortdauernde

---

[1] Konrad Dietrich: Kant und Newton. (Tübingen 1877.) S. 53. — [2] Versuch u. s. f. Abschn. II. 4. (S. 39—43.)

Seelenthätigkeit, kraft deren die eine Vorstellung aufgehoben und die andere gesetzt wird. Diese Wirksamkeit kann völlig unbewußt stattfinden, wie alle jene Handlungen, die wir beim Lesen verrichten, ohne sie zu merken.[1]

5. Actuale und potentiale Entgegensetzung.

Bevor der Philosoph den Begriff der negativen Größen auf die Metaphysik anzuwenden sucht, um zur Stellung seines Problems zu gelangen, begründet er noch einige Sätze, die er als äußerst wichtige bezeichnet. Er unterscheidet zunächst zwei Arten der Realentgegensetzung: die actuale und potentiale. Jene ist der vorhandene wirksame Gegensatz, wie er in jedem Körper zwischen Anziehung und Abstoßung, in dem Zusammenstoß zweier Körper zwischen Wirkung und Gegenwirkung, in unseren Affecten zwischen Lust und Unlust u. s. f. stattfindet; diese dagegen ist der in dem Zustande verschiedener Dinge angelegte, noch ruhende Widerstreit, dessen wirksamer Ausbruch von dem Eintritt gewisser Bedingungen abhängt. Der actuale Gegensatz ist der in der Thätigkeit, der potentiale der in der Spannung begriffene; in der ersten Art existirt der Gegensatz als lebendige Kraft, in der zweiten als Spannkraft. So schlummert im Pulver die Explosion, in Individuen verschiedener Art die Zwietracht, in den Völkern der Krieg. Nehmen wir zwei Menschen, die so beschaffen sind, daß dem einen Lust gewährt, was dem andern Unlust verursacht, oder daß der eine mit Freude zerstört, was der andere mit Freude hervorbringt: offenbar sind beide einander real entgegengesetzt, sie gerathen in actualen Gegensatz, sobald eine Veranlassung eintritt, die ihren Streit entzündet, sie stehen in potentialem, so lange dies nicht der Fall ist.

Was in der Welt geschieht, ist in der Natur der Dinge angelegt und in realer Entgegensetzung (entweder actualer oder potentialer) begriffen. Nichts entsteht, ohne daß etwas anderes vergeht; nichts vergeht, ohne daß etwas anderes entsteht: daher kann in allen natürlichen Veränderungen der Welt die Summe des Positiven weder vermehrt noch vermindert werden; also bleibt sie constant, wie schon die nova dilucidatio gelehrt hatte. Da nun alle Realgründe der Welt einander entgegengesetzt sind, so ist die Summe der positiven nach Abzug der Summe der negativen gleich Zero. „Alle Realgründe des Universums, wenn man diejenigen summirt, welche einstimmig sind, und die von

[1] Versuch u. s. f. Abschn. III. 1. (S. 44 flgd.)

einander abzieht, die einander entgegengesetzt sind, geben ein Facit, das dem Zero gleich ist. Das Ganze der Welt ist in sich selbst nichts, außer insofern es durch den Willen eines anderen etwas ist."[1] Diese Sätze sind es, die dem Philosophen „von äußerster Wichtigkeit" zu sein schienen.

In der Habilitationsschrift hatte Kant für die Constanz der Summe des Realen in der Welt auch die psychische Geltung gefordert und dieselbe aus jener leibnizischen Lehre gerechtfertigt, daß die Seele den Inbegriff aller Dinge mit verschiedenen Graden der Deutlichkeit vorstelle, und jede Kraftzunahme der letzteren einen gleichen Kraftverlust zur Folge habe.[2] Er kommt in dem Versuch über die negativen Größen auf diesen Punkt zurück, um daraus zu begründen, daß die Seele die Realgründe aller Vorstellungen in sich trage. „Es steckt etwas Großes und, wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibniz: die Seele befaßt das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieser Vorstellungen klar ist. In der That müssen alle Arten von Begriffen nur auf der inneren Thätigkeit unseres Geistes als auf ihrem Grunde beruhen. Aeußere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder die andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft, sie wirklich hervorzubringen. Die Denkungskraft der Seele muß die Realgründe zu ihnen allen enthalten, so viel ihrer natürlicher Weise in ihr entspringen sollen, und die Erscheinungen der entstehenden und vergehenden Kenntnisse sind allem Anschein nach nur der Einstimmung oder Entgegensetzung aller dieser Thätigkeit beizumessen."[3]

6. Das Problem des Realgrundes. Crusius und Hume.

Der Begriff der negativen Größen hat in der Welt eine Geltung, welche nicht umfassender sein kann, in der Logik hat er gar keine. Die reale Entgegensetzung ist durch die logische Verneinung oder den Satz des Widerspruchs nicht zu verstehen; ohne dieselbe ist der Causalzusammenhang der Dinge nicht zu verstehen. Der logische Grund ist kein Realgrund: in jenem verhält sich der Grund zur Folge, wie A zu einem seiner Merkmale, in diesem dagegen, wie A zu B. Der Satz vom Realgrund ist demnach kein Denkgesetz, keine logische Regel, und da ohne

[1] Versuch u. s. f. Abschn. III. 2. (S. 48—54.) Nov. dil. Sect. II. Prop. X. S. oben Cap. XI. S. 168. — [2] S. oben S. 191 flgd. — [3] Versuch u. s. f. Abschn. III. 3. (S. 56 flgd.)

ihn in der Natur der Dinge nichts erkannt wird, so leuchtet ein, daß die Regeln der Logik in der Metaphysik nichts ausrichten. Da aber alle Verdeutlichung der Begriffe auf logischem Wege geschieht, so entsteht die Frage: wie ist der Begriff des Realgrundes zu verdeutlichen und zu erklären? Nachdem der Versuch über die negativen Größen bewiesen hat, daß die reale Entgegensetzung oder, was dasselbe heißt, der Realgrund in der Logik nichts, in der Welt alles bedeutet, so ist es diese Frage, welche Kant den Metaphysikern vor die Augen rückt. Sie brauchen den Begriff des Realgrundes ohne das darin enthaltene Problem zu ahnen, sie halten ihn für die einfachste und leichteste Sache der Welt und sich selbst für die gründlichsten Denker. Was für jeden, dem es ernstlich um Erkenntniß zu thun ist, die erste aller Fragen sein sollte, nämlich die Erklärung des Realgrundes, das ist für sie gar keine. Diese ihre gründliche Selbsttäuschung durchschaut Kant, wie einst Sokrates die seiner Zeitgenossen. Und mit einer Ironie, die in ihrem Ursprung und Ausdruck an die sokratische erinnert, wendet er sich an die Metaphysiker. „Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einsicht kein Geheimniß mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben, schmeichle mir, durch mein Unvermögen ein Recht zu dem Beistande dieser großen Geister zu haben, daß ihre hohe Weisheit die Lücke ausfüllen möge, die meine mangelhafte Einsicht hat übrig lassen müssen.“[1]

Hier ist die Frage. „Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum, weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So ist die Nothwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Theilbarkeit.“ „Diese Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Theilbegriffe des Grundes.“ „Wie aber etwas aus etwas anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fließe, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen. Ich nenne die erstere Art eines Grundes den logischen Grund, weil seine Beziehung auf die Folge logisch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität kann eingesehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil diese Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die

[1] Versuch u. s. f. Abschn. III. Allg. Anmkg. (S. 59.)

Art derselben auf keinerlei Weise kann beurtheilt werden. Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stellt sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: „Wie soll ich es verstehen, daß, weil etwas ist, etwas anderes sei?" „Ich lasse mich auch durch die Wörter: Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen. Denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, so habe ich in ihr schon die Beziehung des Realgrundes zur Folge gedacht, und dann ist es leicht, die Position der Folge nach der Regel der Identität einzusehen." [1]

In der Habilitationsschrift hatte Kant ganz im Sinne von Crusius zwischen Real- und Idealgrund unterschieden und beide für logisch erkennbar gehalten.[2] Jetzt erklärt er sich gegen Crusius und unterscheidet zwischen dem logischen und realen Grunde ganz anders, als jener und er selbst acht Jahre früher gethan. „Gelegentlich merke ich nur an, daß die Eintheilung des Herrn Crusius in den Ideal- und Realgrund von der meinigen gänzlich unterschieden sei. Denn sein Idealgrund ist einerlei mit dem Erkenntnißgrunde, und da ist leicht einzusehen, daß, wenn ich etwas schon als einen Grund ansehe, ich daraus die Folge schließen kann. Daher nach seinen Sätzen der Abendwind ein Realgrund von Regenwolken ist und zugleich ein Idealgrund, weil ich sie daraus erkennen und voraus vermuthen kann. Nach unsern Begriffen aber ist der Realgrund niemals ein logischer Grund, und durch den Wind wird der Regen nicht zufolge der Regel der Identität gesetzt. Die von uns oben vorgetragene Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung ist der jetzt gedachten vom logischen und Realgrunde parallel." [3]

Die Entscheidung der Frage, welche Kant giebt, ist negativ: er will erklärt haben, was der Realgrund nicht ist. Nun möge man zu erklären suchen, was er ist. Der Philosoph ist sicher, wie man aus den letzten Worten seiner Abhandlung sieht, daß die bisherige Methode der Metaphysik in der Beantwortung dieser Frage nichts ausrichten wird. Er selbst hat bereits ein positives Resultat gewonnen, welches er andeutet, aber nicht ausspricht. Das Schlußwort der Schrift lautet:

---

[1] Versuch u. s. f. III. Allg. Anmkg. (S. 59 flgd.) In wörtlicher Uebereinstimmung damit und mit directer Hinweisung auf Hume: S. Prolegomena. Vorr. (S. W. III. S. 167—169.) — [2] Nov. dil. Sect. II. Prop. X. S. oben S. 168. — [3] Versuch u. s. f. III. Allg. Anmkg. (S. 60 flgd.)

„Man versuche nun, ob man die Realentgegensetzung überhaupt erklären und deutlich könne zu erkennen geben, wie darum, weil etwas ist, etwas anderes aufgehoben werde, und ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich lediglich, daß es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe. Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses in Ansehung unserer Urtheile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtung dereinst ausführlich darlegen. Aus demselben findet man, daß die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urtheil, sondern bloß durch einen Begriff könne ausgedrückt werden, den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, daß zuletzt alle unsere Erkenntniß von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigt, deren Verhältniß zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden. Bis dahin werden diejenigen, deren angemaßte Einsicht keine Schranken kennt, die Methoden ihrer Philosophie versuchen, bis wie weit sie in dergleichen Fragen gelangen können."[1]

Die Art und Weise, wie Kant sein Problem begründet, nämlich durch den Begriff der realen Entgegensetzung und der negativen Größen, ist ihm eigenthümlich und in dem Wege gelegen, der von seiner Kosmogonie und nova dilucidatio herkommt. In der Sache selbst oder in dem Thema der Frage stimmt er völlig überein mit Hume und unterscheidet zwischen Ideal- und Realgrund nicht mehr nach Art des Crusius. Hume war der erste gewesen, der den Satz der Identität von dem des Realgrundes auf das nachdrücklichste geschieden, dem logischen Denken bloß die Analysis der Begriffe zugewiesen und darum die Causalverknüpfung verschiedener Vorstellungen für logisch unerkennbar und unauflöslich erklärt hatte. Nie wird man im Wege logischer Urtheile und Schlußfolgerungen begreiflich machen können, daß, weil etwas ist, etwas anderes ist.

Genau so hatte Hume in seinem Tractat über die menschliche Natur (1739) und in seinem Essay über den menschlichen Verstand (1748) die Frage gestellt. Genau so stellt sie Kant in seinem Versuch über die negativen Größen. Wie etwas aus etwas anderem folgt: das ist es, was er sich gern möchte deutlich machen lassen, da es nach

[1] Versuch u. s. f. Allg. Anmkg. (S. 61—62.)

der Regel der Identität nicht zu verdeutlichen ist. Die sachliche Uebereinstimmung liegt am Tage. Die Priorität Humes, was die Fassung des Problems in dieser so einfachen Form und die Scheidung des logischen und realen Erkennens betrifft, ist unzweifelhaft. Auch daß unser Philosoph die Schriften des Schotten, namentlich dessen Versuch über den menschlichen Verstand gelesen hatte, erscheint aus einer Reihe von Gründen unbestreitbar. Borowski, einer der frühesten Zuhörer Kants, berichtet: „In den Jahren, da ich zu seinen Schülern gehörte, waren ihm Hutcheson und Hume, jener im Fache der Moral, dieser in seinen tieferen Untersuchungen ausnehmend werth. Durch Hume besonders bekam seine Denkkraft einen ganz neuen Schwung. Er empfahl diese beiden Schriftsteller uns zum sorgfältigsten Studium.“[1] Es ist nicht möglich, daß Borowski über diesen letzten Punkt sich getäuscht hat.

Hamann, der dem dogmatischen Rationalismus und den Schulsystemen gegenüber Humes Einsichten den höchsten Werth beilegte und sich mit ihm einverstanden wußte, sprach in seinem ersten Briefe an Kant (den 27. Juli 1759) von dem attischen Philosophen Hume, der aller seiner Fehler ungeachtet, wie Saul unter den Propheten sei.[2] Und Herder, der in den Jahren 1762—1764 Kants Vorlesungen besuchte, hörte dort, wie der Philosoph die Lehre von „Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte“.[3] War es doch gerüchtweise bis zu Ruhnken gedrungen, daß Kant auf die englische Erfahrungsphilosophie das größte Gewicht lege und sich die Anerkennung ihrer Vertreter zu erwerben wünsche. Nach jenem Briefe vom 10. März 1771 zu urtheilen, scheint diese Notiz es allein gewesen zu sein, was der Leydener Philolog von seinem alten Schulfreunde im Laufe der Jahre gehört hatte.[4]

Nachdem wir festgestellt haben, daß unser Philosoph in seiner Frage nach der Erkennbarkeit des Realgrundes, wie er sie in dem Versuch über die negativen Größen formulirt, völlig mit Hume übereinstimmt und dessen Untersuchungen kennen mußte, so fügen wir noch die Erklärung hinzu, welche er selbst zwanzig Jahre später in der Vorrede der Prolegomena gab: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst

[1] Borowski: J. Kants Leben und Charakter. S. 170. — [2] Hamanns Schriften. (Ausg. v. Roth.) Th. I. S. 442 flgd. — [3] S. oben Cap. III. S. 61. — [4] Ebendas. S. 46. Vgl. Schubert: Leben Kants. S. 22.

den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab". Diese andere Richtung ist seine entschiedene Ablenkung vom Rationalismus und die Hinwendung zur Erfahrungsphilosophie. Wir sehen die ersten Schritte auf dem neuen Wege vor uns. Es ist vollkommen gerechtfertigt, daß wir in dieser Wendung auch die erste Spur der Einwirkung Humes erblicken. Die Abhängigkeit Kants ist nicht schülerhaft; er trifft mit seinem Vorgänger auf einem Wege zusammen, welchen er sich selbst gebahnt hat, und auf dem er fortschreiten wird, ohne Humes Fußtapfen nachzutreten.[1]

7. Die angedeutete Lösung.

Am Schluß seiner Schrift hat Kant mit einigen Worten, welche mir nie räthselhaft erschienen sind, auf das positive Resultat der ganzen Untersuchung hingewiesen, als auf ein Thema, welches er dereinst ausführlicher behandeln werde. Er hat bewiesen, daß der Realgrund kein logischer oder deutlicher Begriff ist, und da, wie in der vorhergehenden Abhandlung gezeigt wurde, Urtheile verdeutlichte Begriffe sind, so folgt: „daß die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urtheil, sondern bloß durch einen Begriff könne ausgedrückt werden". Natürlich ist dieser Begriff kein deutlicher, sondern ein solcher, der aller logischen Zergliederung, d. h. allem Denken vorausgeht, also nicht durch den Verstand gemacht, sondern durch die Erfahrung gegeben ist. Daß etwas Ursache oder Kraft ist, können wir nicht erdenken, sondern nur erfahren. Wir werden diese

[1] Paulsen findet, daß die Form, in welche Kant sein Problem gefaßt hat, viel bestimmter an einen Satz der Vernunftlehre des Reimarus erinnere, als an einen Ausdruck Humes. Dieser Satz (Vernunftlehre § 122) lautet: „Wenn man setzt, daß etwas sei oder nicht sei, so muß auch etwas sein, woraus sich völlig verstehen läßt, warum es sei oder nicht sei". (Paulsen: Versuch. S. 68.)

Was bei Reimarus aus bloßer Vernunft „sich völlig verstehen läßt", gerade das läßt sich nach Kant gar nicht verstehen; was bei jenem eine logisch einleuchtende Behauptung ausmacht, gerade das ist bei diesem eine logisch unlösbare Frage: „Wie soll ich es verstehen, daß, weil etwas ist, etwas anderes sei?" Nun meint wohl P., daß Kant per antiphrasin aus dem Satze des Reimarus seine Frage gemacht hat; aber in eben dieser Frage und deren Fassung war ihm Hume vorangegangen, und es ist weit wichtiger zu wissen, mit wem Kant in seiner Frage übereinstimmt, als wem er dieselbe entgegensetzt, namentlich da die Gegner Legion sind, der Vorgänger aber nur einer.

in den zusammengesetzten Erscheinungen der Erfahrung uns gegebenen Begriffe auf einfachere zurückführen können und müssen, wie z. B. die mannichfaltigen, besonderen Naturkräfte auf gewisse allgemeine Grundkräfte, aber der Begriff der Kraft oder des Realgrundes selbst ist nicht zu zerlegen und unauflöslich: er ist ein durch Erfahrung gegebenes Vorstellungselement und bezeichnet die Grenze unseres Erkennens.

Darum sagt Kant, daß die Causalverknüpfung sich bloß durch einen Begriff ausdrücken lasse, „den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, daß zuletzt alle unsere Erkenntniß von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen von Realgründen endigt, deren Verhältniß zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden". Man sieht, daß die Worte Kants weder räthselhaft sind noch sein wollen. Auch folgt ihnen die eingehende Erklärung auf dem Fuße nach und findet sich in den nächstfolgenden Schriften, wenn man deren überlieferte und natürliche Ordnung festhält.

In der Fassung seines Problems sehen wir unseren Philosophen mit Hume völlig übereinstimmen, nicht ebenso in der Lösung, wenigstens nicht an der Stelle, wo wir uns jetzt befinden. Der Versuch über die negativen Größen enthält in seinem Ideengange eine Reihe fortbewegender Motive. Unter den Problemen Kants steht von nun an das des Realgrundes an der Spitze. Mendelssohn, der auch diese Schrift in den Litteraturbriefen beurtheilt hat, sagte treffend: „Mein Geist hat mehr Nahrung in dieser kleinen Schrift gefunden, als in manchen großen Systemen".[1]

Vierzehntes Capitel.

Versuch zur Umbildung der Metaphysik unter dem Einfluß des Empirismus.

I. Umbildung der rationalen Theologie.

1. Die Beweise vom Dasein Gottes.

Die Voraussetzung, daß die logische Begründung reale Geltung habe, diese Säule der dogmatischen Metaphysik, stand unserem Philo-

[1] Briefe, die neueste Litt. betr. Bd. XXII. S. 159—176.

sophen noch fest, als er seine Betrachtungen über den Optimismus schrieb. Jetzt ist sie gefallen. Was Kant in dem Programm seiner Wintervorlesungen von 1759/60 noch zuversichtlich gelten ließ, hat er schon in den beiden nächsten Schriften aus den Jahren 1762 und 1763 selbst zerstört. In diesen kurzen Zeitraum von 1760—1762 fällt demnach der Moment, wo ihm die Grundlage der Metaphysik von Descartes bis Wolf als eine fundamentale Täuschung erschien und der Schlummer des Dogmatismus zuerst unterbrochen wurde.

Nun ruht auf der Grundlage der bisherigen Metaphysik die rationale Theologie, die vernunftgemäße, auf eine Reihe von Beweisen gestützte Ueberzeugung vom Dasein Gottes. Es ist zu fürchten, daß diese Ueberzeugung wankt, sobald jene Beweise hinfällig werden; und es ist schon einleuchtend, daß die letzteren von Grund aus erschüttert sind. Wenn sich aus logischen Gründen überhaupt nicht einsehen läßt, daß, weil etwas ist, etwas anderes sei, so ergiebt sich leicht die sehr bedenkliche Anwendung auf die Beweisbarkeit des göttlichen Daseins. Kant macht diese Anwendung selbst noch am Schlusse seines Versuchs über die negativen Größen: „Der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Dasein der Welt. Der göttliche Wille ist etwas. Die existirende Welt ist etwas ganz anderes. Indessen durch das eine wird das andere gesetzt." Es handelt sich nicht darum zu erklären, wie aus etwas als dem Realgrunde ein anderes hervorgeht, sondern wie etwas Realgrund ist. Im ersten Fall ist der Realgrund vorausgesetzt und die Folge von selbst einleuchtend, im zweiten liegt das Problem. „Z. E. durch den allmächtigen Willen Gottes kann man ganz deutlich das Dasein der Welt verstehen. Allein hier bedeutet die Macht dasjenige Etwas in Gott, wodurch andere Dinge gesetzt werden. Dieses Wort aber bezeichnet schon die Beziehung eines Realgrundes auf die Folge, die ich mir gern möchte erklären lassen."[1]

Hieraus erhellt ganz deutlich das kantische Problem. Es ist sehr leicht und vollkommen nichtssagend zu beweisen, daß Gott existirt, daß er die Ursache der Welt ist u. s. f. Denn in dem Begriff Gottes ist seine Existenz und Ursächlichkeit schon vorausgesetzt, weil er ohne diese Bestimmungen gar nicht zu denken ist. Du sollst mir beweisen, daß etwas Realgrund ist, nicht aber, daß aus dem Realgrunde etwas folgt, denn dies liegt schon in seinem Begriff (Realgrund sein heißt

[1] Versuch, den Begriff der negativen Größen u. s. f. Abschn. III. Allg. Anmkg. (Bd. I. S. 60.)

etwas hervorbringen oder eine Folge haben). Ebenso sollst du beweisen, daß etwas Gott ist, nicht aber, daß Gott (als das absolut höchste Wesen) existirt, oder daß Gott (als absoluter Realgrund) die Welt hervorbringt, denn beides sind Prädicate, die sich von selbst verstehen, sobald der Begriff Gottes als Subject feststeht. Alle bisherigen Beweise sind diesen Weg gegangen und mußten ihr Ziel verfehlen, weil sie im Grunde gar keines hatten, denn es war schon im Ausgangspunkt alles fertig und erreicht.

Daher bleibt nur übrig, den Beweis in der umgekehrten Richtung zu suchen und Gott wirklich zum Ziel der Demonstration zu nehmen: es soll nicht mehr bewiesen werden, daß Gott existirt, sondern daß etwas existiren müsse, das nichts anderes sein könne als Gott. In diesem Punkte liegt der Beweisgrund, durch dessen Geltung das Dasein Gottes nicht bloß wahrscheinlich gemacht, sondern mit mathematischer Evidenz demonstrirt werden soll. In seiner nächsten Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" will nun der Philosoph nicht den förmlichen Beweis selbst ausführen, sondern nur den neuen, von ihm gefundenen Beweisgrund dergestalt erhellen, daß er uns als vollkommen triftig, als der nützlichste und als der einzig mögliche einleuchtet: daher die drei Abtheilungen, in welche das Werk zerfällt. Es ist nicht zu zweifeln, daß diese Schrift sich an den Versuch über die negativen Größen unmittelbar anschließt, da sie 1. den Inhalt der letzteren summarisch wiederholt und 2. das Problem zu lösen sucht, welches aus jener Untersuchung als die nächste Frage hervorgeht, darin auch als solche deutlich genug bezeichnet ist.

In dem bisherigen Ideengange des Philosophen ist uns der Gottesbeweis zu verschiedenen malen als ein Gegenstand ernster Prüfung entgegen getreten, sowohl in der Kosmogonie als auch in der Nova dilucidatio: hier wurde der Mangel des ontologischen Beweises, welchen Kant den cartesianischen zu nennen liebt, schon erörtert; in beiden Schriften sollte aus dem Zusammenhang und der Gemeinschaft der Dinge die Nothwendigkeit und Einheit ihres göttlichen Ursprungs dargethan werden. Auf diesen Beweis, den er als den seinigen gab, legte Kant das größte Gewicht: es war weder der gewöhnliche kosmologische noch der gewöhnliche teleologische Beweis; vielmehr wurde die Betrachtungsweise der letzten Art, nach welcher die Nützlichkeit oder Verderblichkeit der natürlichen Dinge in Ansehung des Menschen als

göttliche Veranstaltungen gelten sollen, bei Gelegenheit der Beschreibung und Erklärung des Erdbebens von Lissabon sehr nachdrücklich zurückgewiesen.[1] Alle diese Motive wirken fort und begegnen uns wieder in der Abhandlung vom einzig möglichen Beweisgrunde. Man könnte im Rückblick auf alle jene vorangegangenen Erörterungen unseres Themas die gegenwärtige Aufgabe Kants so fassen: es soll zur Demonstration der Existenz Gottes ein Beweisgrund gefunden werden, welcher 1. die fundamentale Täuschung der bisherigen Metaphysik vermeidet und 2. den wahrhaft kosmologischen Beweis mit dem wahrhaft ontologischen vereinigt. Wir erkennen im Ideengange unseres Philosophen den Weg, der zu diesem Ziele hinführt. Die nova dilucidatio hatte bewiesen: daß ohne den wirklichen Zusammenhang und die Gemeinschaft der Dinge keine Veränderung, auch keine innere stattfinden, also auch nichts gedacht werden kann; nun wurzelt die Gemeinschaft der Dinge in der Einheit des göttlichen Urgrundes, wie die Kosmogonie und die nova dilucidatio fordern. Beide Gedanken vereinigen sich in dem Satz: daß nichts denkbar oder möglich ist ohne einen Realgrund, welcher mit dem göttlichen Urgrunde zusammenfällt: dieser Satz enthält den Kern des neuen und einzig möglichen Beweisgrundes. Daß in der Ausführung desselben auch die Kosmogonie ihre Rolle spielt und noch einmal auftritt, wird man jetzt nicht mehr befremdlich finden.

Die Erkenntniß des Urgrundes ist das Ziel der Metaphysik; die bisherige hat dieses Ziel verfehlt, es muß daher auf einem neuen Wege gesucht werden, der sich nicht mehr nach der Leuchte richten darf, welche den dogmatischen Rationalismus in die Irre geführt hat. Unser Philosoph kennt dieses Irrlicht. Zu jenem Ziele zu gelangen, „muß man sich auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik wagen. Ein finsterer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muß, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag." „Es giebt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut alles zu erklären und alles zu demon-

[1] S. oben Cap. X. S. 170–174. Cap. XI. S. 178 flgd. Cap. XII. S. 186 bis 187. S. 194 u. 195.

striren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Mißtrauen an dergleichen Unternehmungen wagt.“ Wer diese Worte seiner Vorrede liest, kann nicht zweifeln, daß der Philosoph den bisherigen Zustand der Metaphysik für immer verlassen und „eine ganz andere Richtung“ eingeschlagen hat.[1]

2. Kritik der Beweise vom Dasein Gottes.

Zur Führung der Gottesbeweise unterscheidet Kant zwei Hauptarten, deren jede in zwei Nebenarten zerfällt: entweder besteht der Beweisgrund in dem Verstandesbegriffe des bloß Möglichen oder in dem Erfahrungsbegriffe des Existirenden; der erste ist rational oder a priori, der zweite empirisch oder a posteriori; jener heißt ontologisch, dieser kosmologisch, beide Ausdrücke im weiteren Sinn genommen. Nun wird der ontologische Beweisgrund entweder in den Begriff Gottes oder in den des Möglichen überhaupt, der kosmologische entweder in die Existenz der Dinge überhaupt oder in die Eigenschaften und den Zusammenhang der existirenden Dinge gesetzt: er heißt in der ersten Fassung kosmologisch im engeren Sinn, in der zweiten physikotheologisch. So ergeben sich vier Beweise, von denen einer noch unversucht und neu ist, die drei übrigen sind bekannt. Als Vertreter des ontologischen Beweises der herkömmlichen Art gilt unserem Philosophen Descartes, als der des kosmologischen Wolf, als der des physikotheologischen Reimarus; den noch ungebrauchten ontologischen Beweisgrund bringt er selbst als den einzig möglichen.

Von den drei bekannten Beweisen sind der ontologische und kosmologische falsch, denn sie setzen voraus, was sie beweisen sollen, und ihre Voraussetzungen sind unrichtig. In dem Begriffe Gottes sollen alle Vollkommenheiten, also auch die Existenz enthalten sein; folglich existirt Gott. So schließt der ontologische (cartesianische) Beweis; er steht in der Einbildung, daß die Existenz unter die Merkmale eines Begriffs gehöre und zu den logisch erkennbaren Prädicaten zähle. Diese Voraussetzung ist grundfalsch. Man kann durch bloßes Denken oder Zergliedern der Begriffe so wenig finden, daß etwas existirt, als daß etwas Grund eines anderen ist. Auf dieser zweifachen Täuschung über die logische Erkennbarkeit des Realgrundes und des Daseins ruht der kosmologische Beweis: er setzt voraus, daß etwas existire, was von

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund. Vorr. (Bd. VI. S. 14.)

anderem abhänge, es müsse daher ein Wesen geben, das von keinem anderen abhänge, also schlechterdings nothwendig sei und darum alle Vollkommenheiten in sich vereinige: er schließt von dem Dasein der Welt als Wirkung auf die Existenz Gottes als Ursache. Dieser Schluß ist unmöglich, weil die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung (Realgrund) durch keinerlei logische Folgerung begreiflich gemacht werden kann. Auch ist der Begriff eines schlechterdings nothwendigen Wesens kein empirischer, sondern ein bloßer Begriff: daher endet der kosmologische Beweis, wie der ontologische anfängt.[1]

Ganz anders verhält es sich in der Schätzung unseres Philosophen mit dem physikotheologischen Beweis, der aus den Eigenschaften und dem Zusammenhang der Dinge, aus der Ordnung, Schönheit und Harmonie der Welt auf die Einheit ihres Ursprungs, auf die Macht, Weisheit und Güte ihres göttlichen Urhebers schließt. Wir sehen auch, warum dieser Beweis den Philosophen sympathisch berühren mußte, obwohl er die Schwächen der teleologischen Betrachtungsart vollkommen durchschaute und preisgab. Aber seine eigene philosophische Ueberzeugung von der Einheit des göttlichen Weltursprungs gründete sich allein auf seine Ueberzeugung von der Welteinheit und der durchgängigen Gemeinschaft der Dinge. In diesem Punkt hing seine Theologie mit seiner Kosmologie auf das innigste zusammen. Die Vorstellung der Einheit des Universums ergriff seinen Verstand mit einer unwillkürlich überzeugenden Gewalt und richtete seinen Tiefblick auf den Urgrund der Dinge; die Vorstellung von der Schönheit und Harmonie der Welt erfaßte mit ähnlicher Macht sein Gemüth, und er hat deshalb von dem physikotheologischen Beweise nie ohne Anerkennung und selbst Wärme geredet, die mit besonderer Stärke in der uns gegenwärtigen Schrift hervortritt.

Es giebt keinen Beweis, der an Erhabenheit und Würde diesem gleichkäme, keinen, der so unmittelbar zu Vernunft und Herz spricht, „er ist so alt, wie die menschliche Vernunft selbst“, keinen, der wirksamer wäre, wenn es sich um die einfache Ueberzeugung vom Dasein Gottes handelt, unabhängig von allen Demonstrationen. „Es ist durchaus nöthig“, sagt Kant am Schluß seiner Abhandlung, „daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, es ist aber nicht ebenso

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund. Abth. III. 1—4. (S. 118—125.)

nöthig, daß man es demonstrire."[1] Ein bedeutungsvolles Wort, welches auch bei dem kritischen Denker nichts von seiner Geltung verloren! H. S. Reimarus in seiner natürlichen Religion erscheint ihm als Repräsentant jener Physikotheologie, und nach dem Eindruck der letzteren beurtheilt Kant die Bedeutung des ersten mit einer glücklichen und treffenden Wendung: der hauptsächliche Werth dieses Mannes und seiner Schriften besteht in dem ungekünstelten Gebrauche einer gesunden und schönen Vernunft.[2]

Der physikotheologische Beweis ist in den Augen Kants der wahre kosmologische, durch seine unwillkürlich überzeugende Macht wirksamer und werthvoller als jeder metaphysische. In der Bewunderung, womit unser Philosoph von der Mannichfaltigkeit und Größe der Welt redet, liegt ein Ausdruck von Frömmigkeit, die um so wohlthuender und rührender wirkt, als sie die Arbeit seiner tief eindringenden Forschung völlig unverblendet läßt und ihr nicht den mindesten Abbruch thut. „Wenn ich die Ränke, die Gewalt und die Scene des Aufruhrs in einem Tropfen Materie ansehe und erhebe von da meine Augen in die Höhe, um den unermeßlichen Raum von Welten wie von Stäubchen wimmeln zu sehen, so kann keine menschliche Sprache das Gefühl ausdrücken, was ein solcher Gedanke erregt, und alle metaphysische Zergliederung weicht sehr weit der Erhabenheit und Würde, die einer solchen Anschauung eigen ist."[3]

Indessen handelt es sich um den Beweisgrund zu einer Demonstration der Existenz Gottes, und ein solcher ist auch der physikotheologische nicht. Abgesehen von der ihm eigenthümlichen Stärke, womit er auf das menschliche Gemüth wirkt, theilt derselbe, was die Strenge und Sicherheit der Demonstration betrifft, die Fehler des kosmologischen und mit ihm die des ontologischen Arguments. Aber eingeräumt selbst, der Realgrund der Dinge wäre durch Schlüsse erkennbar, so würde man von der Weltordnung doch immer nur auf einen Weltordner, nicht auf einen Weltschöpfer, und nur auf einen solchen Weltordner schließen dürfen, der so viel Kraft besitzt, um die uns bekannten Wirkungen zu erzeugen. Aber mit einer solchen den Eigenschaften der Dinge proportionalen Ursache erreicht der Beweis noch lange nicht das vollkommenste aller möglichen Wesen. Wir kennen nur

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund. Abth. III. 5. (S. 128.) — [2] Ebendas. III. 4. (S. 126.) — [3] Ebendas. Abth. III. 4. (S. 124.) Abth. II. Betr. V. 2. (S. 74 flgd. Anmkg.)

einen Theil der Wirkungen: daher entsteht, sobald wir auf den Urheber aller Dinge schließen, der unmögliche Schluß von Unbekanntem auf Unbekanntes. Und dürfen wir auch annehmen, daß alle uns noch unbekannten Wirkungen den bekannten analog sein werden, so ist eine solche Annahme wohl zulässig, aber nicht bewiesen und deshalb der darauf gegründete Analogieschluß nicht beweisend. Schon Hume hatte in dem XI. Abschnitt seines Versuchs über den menschlichen Verstand die kosmologischen Beweisarten vom Dasein Gottes verworfen, denn der Schluß von der Welt als Wirkung auf Gott als Ursache zeige nur die Gleichartigkeit von Gott und Welt, und was er auf seiten Gottes mehr ausgemacht haben wolle, sei nicht bewiesen, sondern eingebildet und eine Fiction, welche den Poeten besser stehe als den Philosophen. Denselben Einwand erhebt Kant in seiner Prüfung des physikotheologischen Beweises.[1]

Wenn es demnach überhaupt einen zur Demonstration der Existenz Gottes möglichen Beweisgrund giebt, so kann es nur derjenige ontologische sein, welcher von „den Verstandesbegriffen des bloß Möglichen" ausgeht.

3. Der einzig mögliche Beweisgrund.

Der Grundirrthum des bisherigen ontologischen Beweises liegt darin, daß die Existenz oder Realität (Dasein) für ein Merkmal des Begriffs gilt, für eines unter anderen. Wenn ein Begriff dieses Merkmal hat, so ist er wirklich; wenn er es nicht hat, so ist er bloß möglich: also müßte die Wirklichkeit die Merkmale eines Begriffs vermehren oder die Möglichkeit, wie Wolf lehrte, ergänzen. Unter Existenz versteht Kant das wirkliche (von aller Vorstellung unabhängige) Dasein. Es ist unmöglich, durch die bloße Zergliederung eines Begriffs etwas zu erkennen, das unabhängig von ihm besteht; daher ist die Existenz kein logisches Merkmal, überhaupt kein logischer Begriff, so wenig als der Realgrund. Der Satz der Identität und des Widerspruchs gilt für alles Denkbare, der des Realgrundes für alles Existirende. Wird die logische Erkennbarkeit des Realgrundes verneint, so trifft die Verneinung unmittelbar auch die logische Erkennbarkeit der Existenz; denn im Begriff des Realgrundes ist der Begriff des Daseins oder der Realität mitgesetzt und enthalten. Was von dem ersten gilt, gilt auch

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund. Abth. III. 4. (S. 125.) Vgl. Abth. II. Betr. V. 3. (S. 80 flgd.)

vom zweiten. Ist der Realgrund ein Erfahrungsbegriff, so ist dasselbe auch die Realität oder Existenz. Hier ist der genaue Zusammenhang zwischen dem Versuch über die negativen Größen und dem einzig möglichen Beweisgrunde: er besteht darin, daß aus dem Inhalte der ersten Schrift der Ideengang der zweiten unmittelbar hervorgeht.

Demnach ist die Täuschung, die dem bisherigen ontologischen Argumente zu Grunde liegt, nichts Geringeres als die Verwechselung zwischen logischem Sein und wirklichem Sein, zwischen dem Sein des Prädicats und dem des Subjects, zwischen der relativen Setzung des ersten und der absoluten Setzung des zweiten. Die relative Setzung betrifft die Beziehung zwischen Ding und Merkmal, die absolute das Ding selbst. „Wird nicht bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein.“ „Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und nnterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird.“ „In einem Existirenden wird nichts mehr gesetzt, als in einem bloß Möglichen (denn alsdann ist die Rede von den Prädicaten desselben), allein durch etwas Existirendes wird mehr gesetzt als durch ein bloß Mögliches, denn dieses geht auch auf die absolute Position der Sache selbst.“ [1]

Daß der Begriff A in Wirklichkeit existirt, scheint zunächst auf zwei Arten beweisbar zu sein: entweder wir folgern aus dem Begriffe A sein Dasein, oder wir beweisen, daß etwas existirt, das alle Merkmale des Begriffes A enthält. „Das Thema der ersten Beweisart heißt: Begriff A = existirendes A; das der zweiten: etwas Existirendes = Begriff A. Nun ist gezeigt, daß die erste Beweisart unmöglich; daher bleibt nur die zweite übrig. Wird diese Formel angewendet auf den Gottesbeweis, so war das bisherige, für unmöglich erkannte ontologische Argument: Gottesbegriff = Gottes Existenz. Jetzt soll bewiesen werden: Etwas Existirendes = Gottesbegriff.“

Den Beweisgrund soll der Verstandsbegriff des bloß Möglichen ausmachen. Etwas ist möglich, d. h. es ist denkbar. Nun sind zwei Bedingungen nöthig, damit überhaupt etwas gedacht werden kann: eine formale und eine materiale. Etwas ist denkbar, wenn es sich nicht widerspricht: dies ist die formale Bedingung. Etwas ist denkbar, wenn

---

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund. Abth. I. Betr. I. 1—3. (S. 21—25.)

überhaupt etwas existirt: dies ist die materiale Bedingung. Die formale ist der erste logische Grund der absoluten Möglichkeit, die materiale ist deren erster Realgrund. Diese Bedingungen oder eine derselben aufgehoben: so ist nichts möglich, vielmehr die absolute Unmöglichkeit gesetzt. Also existirt etwas als der Realgrund des Möglichen überhaupt. Da nun die Nichtexistenz dieses Etwas schlechterdings unmöglich ist, so ist seine Existenz schlechterdings nothwendig.[1]

Die Möglichkeit aller anderen Dinge ist von ihm abhängig, daher ist dieses nothwendige Wesen einig. Alles Zusammengesetzte ist von den Theilen abhängig, woraus es besteht: daher ist das schlechterdings nothwendige Wesen einfach. Die Möglichkeit jedes anderen Daseins und jeder anderen Art zu existiren, d. h. jeder Veränderung wird erst durch ein schlechterdings nothwendiges Wesen begründet: daher ist es selbst unveränderlich; und da es unmöglich nicht sein kann, so kann es weder entstehen noch vergehen, d. h. es ist ewig. Die Möglichkeit aller anderen Realitäten ist von ihm abhängig: mithin ist das Urwesen die höchste Realität, das allervollkommenste oder allerrealste Wesen, dessen Bestimmungen jeden Mangel, jede Beraubung, jeden Widerstreit (Realrepugnanz) von sich ausschließen. Daher darf man nicht sagen, daß es alle möglichen Realitäten in sich vereinige, denn diese heben sich gegenseitig auf und stehen zu einander im Verhältniß negativer Größen. Weil die Realitäten, deren Möglichkeit das Urwesen begründet, andere, also von ihm verschiedene sind: eben darum sind sie unvollkommen und mangelhaft, in der Entgegensetzung und im Widerstreit begriffen; die eine ist, was die andere nicht ist; die eine setzt, was die andere aufhebt.

Hier erscheinen im einzig möglichen Beweisgrunde der Begriff und die Bedeutung der negativen Größen so compendiarisch gefaßt, daß man deutlich sieht: diese Lehre steht nicht erst in Aussicht, sondern schon im Hintergrunde.[2] Da der Urgrund mehr Realität enthalten muß als die Folgen, unter den letzteren aber erkennende und wollende Wesen, d. h. geistige Naturen sind, so muß das Urwesen Geist sein, es muß Verstand und Willen in höchster Realität haben, und daraus allein folgt diejenige Uebereinstimmung der Dinge, welche wir als Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit bezeichnen. Die Vollkommenheit in der

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund. Abth. I. Betr. II. 1—4. Betr. III. 1—2. (S. 27—34.) — [2] Dagegen Paulsen: Versuch u. s. f. S. 64 flgd.

Welt wäre unmöglich, wenn der Urgrund der Möglichkeit aller Dinge erkenntnißlos und blind wäre, gleich dem „ewigen Schicksal“. Daher ist die Welt nicht als „ein Accidens der Gottheit“ und diese nicht als „die einige Substanz, die da existirt“, zu betrachten. Wir bemerken, wie Kant durch diese Erklärung seine Gotteslehre von der des Pantheismus unterschieden wissen will, wobei ihm wohl die Lehre Spinozas vorschwebte. Doch hatte er von dieser nur eine unbestimmte und keineswegs richtige Vorstellung, sonst würde er an einer anderen Stelle nicht gesagt haben: „der Gott des Spinoza ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen“.[1]

4. Der Werth des einzig möglichen Beweisgrundes.

Der eben entwickelte Beweis, dem nicht die Gewißheit, nur die schulgerechte Förmlichkeit der Demonstration fehlen soll, ist ontologisch und a priori. Wir wissen bereits, welche hohe Bedeutung der Philosoph demjenigen kosmologischen Beweise zuschrieb, welcher aus Erfahrungsbegriffen oder a posteriori geführt wurde, und dessen Beweisgrund die wahrgenommene Einheit in der Natur der Dinge ausmachte. Es gab eine Zeit, wo dieses Argument unserem Philosophen mit völliger Sicherheit feststand: so verhielt es sich in der Kosmogonie und der nova dilucidatio. Eine solche Festigkeit wird dem Beweise jetzt nicht mehr zuerkannt, doch gilt derselbe als der echte kosmologische. Und nun besteht der Werth oder, wie sich Kant ausdrückt, „der weitläufige Nutzen“ des neuen Beweises darin, daß er das wahre kosmologische Argument begründen und dessen Fehler verbessern soll.

Es ist bewiesen, daß es einen Realgrund aller Möglichkeit geben und daß derselbe ein absolut nothwendiges und einziges Wesen sein müsse, welches nur als Gott begriffen werden könne. Aus der bewiesenen Einheit des göttlichen Urgrundes folgt nun die Einheit des Universums, die durchgängige Einheit und Uebereinstimmung in der Natur der Dinge. Jetzt erscheint der Beweisgrund des kosmologischen Arguments als Folgesatz des ontologischen. Eine Mehrheit unabhängiger und von einander getrennter Welten ist nun nicht mehr denkbar. Noch

[1] Einzig möglicher Beweisgrund. Abth. I. Betr. III. 3--6. (S. 35—39.) Betr. IV. 1—4. (S. 39—45.) Ueber die Realrepugnanz: II. Betr. III. 6. Gegen den Pantheismus: II. Betr. IV. 4. Ueber Spinoza: Abth. I. Betr. I. 2. Ueber den Spinozismus Kants in der Schrift vom einzig möglichen Beweisgrunde vgl. K. Dietrich: Kant und Newton. S. 61—63.

in seiner ersten Schrift hatte unser Philosoph diese leibnizische Lehre vertheidigt und darum behauptet, daß es Räume anderer Art, als der unsrige, geben müsse, Räume von mehr als drei Dimensionen, da unter der Bedingung eines einzigen Raumes eine Mehrheit räumlicher und von einander völlig unabhängiger Welten undenkbar sei. (In unserer Zeit hat Zöllner diese Stelle aus Kants erster Schrift zu Gunsten des vierdimensionalen Raumes angeführt.) Jetzt behauptet der Philosoph die Einheit des Raumes und zeigt aus seinen Eigenschaften „die Einheit in dem Mannichfaltigen der Wesen der Dinge". „Ich zweifle", heißt es in der Vorrede unserer Schrift, „daß einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum sei."[1]

Setzen wir, daß die Möglichkeit oder das Wesen aller Dinge in Gott als ihrem Urgrunde enthalten ist, so ergeben sich daraus gewichtige Folgerungen: 1. „Es kann in der Welt nichts sein oder geschehen, was von jenem Urgrunde unabhängig ist; nicht bloß Form und Ordnung, sondern auch Stoff und Materie der Dinge müssen von ihm abhängen, daher ist Gott nicht der Werkmeister, sondern in vollem Umfange der Schöpfer der Welt.[2] 2. Die Schöpfung ist nicht bloß eine That des göttlichen Willens, sondern eine Folge des göttlichen Realgrundes, eine nothwendige Folge, die aus der Möglichkeit oder dem Wesen der Dinge selbst hervorgeht, daher in einer naturgemäßen Entwicklung und nicht in einer unmittelbaren Einrichtung von der Hand Gottes besteht, wodurch gleich von vornherein alles in Reih und Glied gebracht, die Weltkörper geformt und bewegt, das Weltgebäude gestaltet worden ist. Der neue Gottesbeweis fordert die Entwicklung des Kosmos aus dem Chaos: daher wird der Grundriß der kantischen Kosmogonie in unserer Schrift nicht müßig wiederholt, sondern findet in der Verwerthung des einzig möglichen Beweisgrundes seine berechtigte und wichtige Geltung.[3] 3. Alle Uebereinstimmung und Zweckmäßigkeit in der Verfassung der Dinge, die sogenannten Absichten oder Zwecke der Schöpfung werden nicht durch besondere Veranstaltungen und auf Kosten der naturgemäßen Entwicklung, sondern nach allgemeinen Gesetzen durch die nothwendigen Eigenschaften und Wirkungsarten der Dinge erreicht.

---

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund. Abth. II. Betr. I. 1. Vgl. Vorrede. (S. 20.) — [2] Ebendas. Abth. II. Betr. VI. 2. (S. 83 u. 84.) — [3] Ebendas. Abth. II. Betr. VII. 1—4. (S. 98—114.)

Wenn z. B. gewisse Wirkungen der Luft, der Winde u. s. f. der Menschheit zu vielerlei Nutzen gereichen, so folgt diese Art Wirkungen aus den allgemeinen Eigenschaften und Bewegungsgesetzen unserer Atmosphäre ebenso nothwendig wie andere Erscheinungen, welche nur mechanisch erklärt werden, und es ist verkehrt zu meinen, daß der Nutzen der Dinge durch die besondere Absicht und Lenkung Gottes veranstaltet werde. Eben dasselbe gilt von den schädlichen Wirkungen. Gott durchbricht nicht die Wirksamkeit der Natur um des Menschen willen, er trifft nicht besondere Vorkehrungen, um Wohlthaten zu erweisen oder Strafgerichte zu halten; weder lohnt er durch Licht und Wärme, noch straft er durch Ueberschwemmungen und Erdbeben. Er höhlet nicht den Strömen ihr Bette und richtet nicht ihren Lauf, um die Erde wohnlich zu machen; vielmehr entstehen und bilden sich die Flüsse allmählich nach rein mechanischen Gesetzen. Und wollte man meinen, daß Gott zwar die Dinge ihren naturgemäßen Gang gehen läßt, aber im Hinblick auf die Sünden der Menschheit schon den Zeitpunkt berechnet hat, wo die verderblichen Ausbrüche stattfinden sollen, welche das verhängte Strafgericht ausführen, so wird dadurch jene verkehrte Ansicht keineswegs besser. Der Mechanismus der Natur erscheint dann in der Hand Gottes, wie sich Kant bildlich und treffend ausdrückt, gleich einer Kanone, die durch ein Uhrwerk abgefeuert wird. In solchen falschen Ansichten besteht jene fehlerhafte Teleologie, die unter dem Einfluß der Lehre Wolfs in die deutsche Aufklärung eingedrungen war. Diese Fehler einsehen und vermeiden heißt „die Methode der Physikotheologie verbessern".[1]

Sie ist falsch, sobald sie den mechanischen Entwicklungsgang der Natur aufhebt oder verkürzt; sie ist richtig, wenn sie mit ihm übereinstimmt, sie muß damit übereinstimmen, wenn sie den wahren Begriff Gottes kennt und diesen als den Grund nicht bloß des Daseins, sondern der Möglichkeit und des Wesens aller Dinge betrachtet. So aber muß Gott betrachtet werden, wenn er das schlechterdings nothwendige Wesen ist, ohne welches nichts gedacht werden kann. Du vermagst kein Dasein zu erdenken, aber du würdest überhaupt nichts denken können, wenn nicht Etwas wäre als Grund alles Denklichen, aller Möglichkeit: etwas, das unabhängig von allem Denken existirt. Dieses

---

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund. Abth. II. Betr. V. 1—2. Betr. VI. 1—4. (S. 73—97.)

Etwas durchdenken heißt den einzig möglichen Beweisgrund erkennen, welcher zu einer Demonstration der Existenz Gottes führt.

5. Die Wirkung der kantischen Schrift.

Die rationale Theologie mit ihren bisherigen Beweisen vom Dasein Gottes sollte durch Kants einzig möglichen Beweisgrund widerlegt sein. In den Litteraturbriefen wurde diese Schrift, wie die beiden vorhergehenden, besprochen und dadurch der litterarische Ruf des Philosophen begründet, denn seine früheren Schriften waren kaum in größere Kreise gedrungen. Daher durfte er mit einem gewissen Recht sagen, daß Mendelssohn ihn zuerst „in das Publikum“ eingeführt habe, denn dieser war der Recensent. Es kann bei dem Standpunkt des letzteren nicht befremden, daß er Kants Widerlegung nicht gelten ließ und die alte Methode in Schutz nahm. Daß er aber den gewöhnlichen Weg des kosmologischen Beweises dem Philosophen als den besseren vorhielt, als ob ihn dieser eben so gut hätte einschlagen können: dies zeigt, wie sehr ihm der Grundgedanke der kantischen Schrift entgangen war.

Nachdem Mendelssohn die Unterscheidung zwischen den nothwendigen und zufälligen Ursachen in der Natur als eine scharfsinnige anerkannt hat, so wirft er die erstaunliche Frage auf: „Sollte es aber nicht besser gewesen sein, wenn Kant umgekehrt verfahren und aus diesem erwiesenen Unterschiede der natürlichen Ursachen auf das Dasein und die Natur desjenigen Wesens analytisch zurückgeschlossen hätte, welches den Grund alles Nothwendigen sowohl als Zufälligen in der Natur enthalten müsse?“[1] Er wußte also nicht, worum es sich handelte; er hatte auch aus dem Versuch über die negativen Größen nicht gemerkt, daß es Kant für unmöglich hielt, durch Schlußfolgerung etwas als Wirkung oder als Ursache eines anderen zu erkennen.

Daß Kant mit der rationalen Theologie aufräumen und zugleich das Dasein Gottes beweisen wollte, während dieses doch nur durch Offenbarung und Glauben uns einleuchten könne, erschien Hamann als ein verwerflicher und ungereimter Versuch. Er durchblätterte Weymanns Widerlegung in der Handschrift und bemerkte darüber an Lindner (den 26. Januar 1763): „Kant hat Ursache, seinen Gegner zu fürchten, er verdient eine exemplarische Ruthe“. Das Werk (unter den bis-

[1] Briefe, die neueste Litt. betr. Bd. XVIII. S. 102.

herigen Schriften des Philosophen nach der Kosmogonie, welche unbekannt blieb, das umfänglichste) erregte einiges Aufsehen; es wurde in Tübingen zum Gegenstand einer Dissertation gemacht und in Wien verboten. Aber es hat wohl auf niemand einen größeren Einfluß ausgeübt, als auf Fr. H. Jacobi, der früh davon ergriffen und durch dasselbe zum Studium Spinozas bewogen wurde; es traf das Grundthema seiner Gedanken: wie kann Dasein erkannt werden, das von uns und unseren Vorstellungen unabhängige Sein an sich? Es ging ihm mit dieser kantischen Schrift ähnlich, wie einst Malebranche mit Descartes' Abhandlung vom Menschen; er wurde von dem Inhalte der Untersuchung so gewaltig erregt, daß er vor Herzklopfen nicht weiter lesen konnte.[1] Lassen wir nicht unbemerkt, daß Herbart, um das einfache, von allen Beziehungen unabhängige Sein an sich auszudrücken, dieselbe Bezeichnung wählte, als Kant in unserer Schrift: er nannte die Setzung desselben „absolute Position".

In dem Ideengange unseres Philosophen selbst zeigt dieses Werk eine Bedeutung von fortwirkender Kraft: es erscheint im Hinblick auf die Kritik der reinen Vernunft als die wichtigste Vorarbeit zur völligen Widerlegung der rationalen Theologie. Die kosmologischen Beweise waren hier schon zurückgeführt auf den ontologischen, auch dieser war in seiner herkömmlichen Form bereits widerlegt, nur die Umkehrung desselben galt noch als der einzig mögliche Ausweg. Wenn auch dieser Weg aufhört zugänglich zu sein und sich der Erkenntniß verschließt, so ist es um die rationale Theologie völlig geschehen. Und streng genommen ist diese Consequenz durch den Grundgedanken unserer Schrift gefordert. Wenn aus keinem Begriff das Dasein erschlossen werden kann, so folgt die Existenz auch nicht aus dem Begriff des Möglichen; der neue ontologische Beweis ist im Grunde nicht besser als der alte; jener schließt: „weil etwas gedacht werden kann, darum ist Gott"; dieser lautet: „weil Gott gedacht wird, darum ist Gott". Nun muß es erlaubt sein, für das unbestimmte Etwas in der ersten Formel den Begriff Gottes aus der zweiten, sei es auch nur beispielsweise, zu setzen. Wenn daher der neue ontologische Beweis richtig ist, so kann auch der

[1] Hamanns Schriften. (Ausg. v. Roth.) Th. III. S. 180. Die tübinger Dissertation «Observationes ad commentationem M. J. Kantii de uno possibili fundamento demonstrationis existentiae Dei» (Tub. 1763) wird ebendaselbst (Th. III. S. 317) erwähnt. — Jacobis Werke. Bd. II. S. 189—191. Vgl. meine Gesch. d. neuern Philos. Bd. VI. S. 1 flgd.

alte nicht falsch sein, und wenn dieser unmöglich ist, so ist es auch jener. Der Gesichtspunkt, unter dem Kant den letzten Versuch zu einer Berichtigung des ontologischen Beweises gemacht hat, enthält schon die Unmöglichkeit dieses Versuchs.

Aber die Tragweite unserer Schrift reicht in ihren Folgerungen weiter, als das Gebiet der rationalen Theologie, und erstreckt sich über die gesammte Ontologie und Metaphysik. Es steht schon fest, daß die Existenz kein logischer Begriff, sondern ein Erfahrungsbegriff ist, daß durch bloßes Denken niemals Dasein zu erkennen, also niemals Erfahrungen zu machen sind. Was von dem Begriffe Gottes gilt, muß von allen Begriffen gelten, die bloß Gedankendinge sind, und es liegt nahe genug, daß alle Erkenntnißobjecte der rationalen Metaphysik, alle Dinge an sich im Unterschiede von den empirischen Erscheinungen, nichts anderes sind als Gedankendinge. Wird der Grundgedanke unserer Abhandlung in diesem Umfange genommen, den er durch seine Fassung in Anspruch nehmen muß, so trifft er vernichtend die Fundamente der metaphysischen Erkenntniß und entwurzelt den gesammten bisherigen Rationalismus.

So weit schreitet nun unser Philosoph noch nicht fort, er will den Rationalismus durch den Empirismus nicht stürzen, sondern berichtigen und verbessern: er steht noch zwischen beiden in einer Mittelstellung, wie sie der Uebergang von jenem zu diesem mit sich bringt, wie sie sein gründlicher und bedächtiger Fortgang fordert, und welche selbst ohne gewisse Schwankungen und Widersprüche nicht einzuhalten ist. Daß er die logische Erkennbarkeit des Realgrundes wie des Daseins verneint und doch noch die Nothwendigkeit des letzteren auf logischem Wege zu beweisen sucht, charakterisirt in seinem Entwicklungsgange genau die Stellung, worin wir ihn vor uns sehen.

II. Die Reform der Metaphysik.

1. Die falsche Methode der Philosophie.

Die Nachahmung der mathematischen Methode ist in der Philosophie fruchtlos, ja verderblich gewesen: dies hat Kant so in der Vorrede zu dem Versuch über die negativen Größen erklärt. Die Metaphysik ist bodenlos, ein finsterer Ocean ohne Ufer und Leuchtthürme, „es giebt eine Zeit, wo man in der Metaphysik sich getraut alles zu demonstriren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Mißtrauen an dergleichen Unternehmungen wagt“: so hieß es in

der Vorrede zum einzig möglichen Beweisgrunde. Diese andere Zeit ist für unseren Philosophen selbst schon gekommen, und es war ein bedeutsames Zusammentreffen, daß gerade in diesen Zeitpunkt die Preisfrage der berliner Akademie fiel: „Ob die metaphysischen Wahrheiten derselben Evidenz fähig seien als die mathematischen und worin die Natur ihrer Gewißheit bestehe?“ Diese Frage kam unserem Philosophen wie gerufen und traf mitten in das Thema der Ideen, die ihn bewegten; er durfte sie nicht unbeantwortet lassen und schrieb seine „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“.[1]

Da „die Metaphysik nichts anderes ist als eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntniß“[2], so wird diese, wenn sie in der Erkenntniß der Dinge einen falschen Weg ergreift, auch jene in die Irre führen. Nun hat die rationalistisch gerichtete Philosophie in ihrer Voraussetzung von der logischen Erkennbarkeit der Dinge (des Realgrundes und des Daseins) sich von Grund aus geirrt und zu der Nachahmung der mathematischen Methode verleiten lassen. Um die neue Betrachtung gleich an das Resultat der letzten Untersuchung anzuknüpfen: man hat vorausgesetzt, daß die Existenz ein logisches Merkmal sei, ein Prädicat, welches man ohne weiteres durch Definition mit dem Begriff verknüpfen dürfe; man hat zwischen dem logischen und wirklichen Sein (zwischen der relativen und absoluten Position, der Setzung eines Prädicats und der des Subjects) nicht unterschieden, weil man den Begriff des Daseins nicht untersucht hat. Diese Art des Verfahrens führt auf den Irrweg. Die Philosophie verknüpft Begriffe, ohne sie untersucht zu haben, sie beginnt mit Definitionen unerforschter, unbekannter Begriffe und zieht daraus, als ob es die sichersten Wahrheiten wären, ihre Sätze und Folgerungen; sie sieht, daß die Mathematik es ebenso macht, folgt ihrem Vorbilde und glaubt in der Nachahmung ihrer Methode den Weg unfehlbarer Gewißheit zu gehen. Eben darin besteht ihr Irrweg.

Daß der Philosophie die Nachahmung der mathematischen Methode nicht zum Nutzen, sondern nur zum Schaden gereicht habe, erklärte Kant schon in der Vorrede zum Versuch über die negativen Größen; er wiederholte es in der Schrift über den einzig möglichen Beweis-

[1] S. oben Cap. VI. S. 108 flgd. Cap. XII. S. 177. — [2] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. Betr. I. (Bd. II. S. 74.)

grund, indem er ausdrücklich darauf hinwies, daß in der Metaphysik die Definitionen nicht an die Spitze zu stellen, sondern zu suchen seien. Gleich im Anfange seiner Abhandlung heißt es: „Man erwarte nicht, daß ich mit einer förmlichen Erklärung des Daseins den Anfang machen werde. Es wäre zu wünschen, daß man dieses niemals thäte, wo es so unsicher ist, richtig erklärt zu haben, und dieses ist es öfter, als man wohl denkt. Ich werde so verfahren als einer, der die Definition sucht und sich zuvor von demjenigen versichert, was man mit Gewißheit bejahend oder verneinend von dem Gegenstande der Erklärung sagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich bestimmte Begriff desselben bestehe." „Die Methodensucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebahnten Straße sicher fortschreitet, auf dem schlüpfrigen Boden der Metaphysik hat eine solche Menge Fehltritte veranlaßt, die man beständig vor Augen sieht, und doch ist wenig Hoffnung, daß man dadurch gewarnt und behutsamer zu sein lernen werde."[1]

In diesen Worten liegt das Thema der gegenwärtigen Untersuchung, die nicht mehr einen Theil der bisherigen Metaphysik, sondern diese selbst ihrem ganzen Charakter nach ins Auge faßt. Unter einem Gesichtspunkte, welcher die gesammte Metaphysik des Rationalismus trifft, hat Kant so eben die rationale Theologie untersucht und verbessert. Derselbe Gesichtspunkt wird jetzt auf die Beurtheilung der Metaphysik überhaupt angewendet, und die Untersuchung führt zu demselben Resultat in erweitertem Umfange. Im Hinblick auf die bisherigen Demonstrationen der Existenz Gottes sagte Kant in der Vorrede zum einzig möglichen Beweisgrunde: „Diese Demonstration ist noch niemals erfunden worden".[2] Das gleiche Urtheil gilt jetzt wider alle vorhandene metaphysische Erkenntniß. In der Preisschrift heißt es: „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten, aber es ist noch niemals eine geschrieben worden".[3]

---

[1] Einzig möglicher Beweisgrund. Abth. I. Betr. I. (Bd. VI. S. 20.) — [2] Ebendas. Vorr. (S. 14.) Kant fügt hinzu: „welches schon von anderen angemerkt ist". Wer sind diese anderen? Ich suche sie unter den Empiristen und finde keinen, dessen Name richtiger und genauer an der obigen Stelle paßt als Humes Vorbild. — [3] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. Betr. I. § 4. (Bd. I. S. 74.)

Es ist demnach darzuthun, welche Methode in der Philosophie falsch und welche richtig ist; es soll die Natur der metaphysischen Gewißheit festgestellt und demgemäß die Grundlage der natürlichen Theologie und Moral bestimmt werden: dies sind die vier Fragen oder „Betrachtungen", in welche die Preisschrift zerfällt.

2. Mathematik und Metaphysik. Synthetische und analytische Methode.

Aus der Vergleichung der Mathematik und Philosophie wird begründet, daß die Methode der ersten keineswegs, wie bisher geschehen, der zweiten zum Vorbilde dienen darf, daß die Nachahmung der mathematischen Methode von seiten der Philosophie von Grund aus falsch und zweckwidrig ist. Die Erkenntnißwege beider Wissenschaften müssen so verschieden sein als ihre Aufgaben und Objecte. In der Mathematik handelt es sich um die Erkenntniß der Größen, in der Philosophie um die der Dinge; dort entstehen die Objecte durch Construction, hier sind sie durch Erfahrung gegeben. Wenn wir den Gegenstand construiren oder erzeugen, wie z. B. ein Trapez, ein Dreieck, einen Kegel u. s. f., so sehen wir deutlich, wie und woraus diese Gegenstände entstehen, also auch worin sie bestehen: wir können sie deshalb sachlich und vollständig erklären. Mit dem Gegenstande zugleich entsteht sein Begriff und dessen Definition. Die Construction verfährt zusammensetzend oder synthetisch: daher gelangt die Mathematik zu allen ihren Definitionen auf synthetischem Wege und kann mit denselben beginnen.

Umgekehrt verhält es sich in der Philosophie. Die Begriffe der Dinge sind ihr durch Erfahrung gegeben, daher keineswegs einleuchtend, sondern zunächst verworren und unbestimmt; sie soll erkennen, was in diesen Begriffen gegeben ist, daher muß sie dieselben, um sie erklären zu können, verdeutlichen und zergliedern, d. h. analytisch verfahren: sie gelangt zu allen ihren Definitionen auf analytischem Wege, sie muß dieselben erst suchen und handelt verkehrt, wenn sie mit ihnen anfängt. Man lasse sich nicht täuschen durch den Schein philosophischer Definitionen, welche häufig an die Spitze gestellt und durch Verknüpfung (Synthese) gebildet werden, wie z. B. die Erklärung des Geistes dadurch entsteht, daß wir mit dem Begriffe Substanz den der Vernunft verbinden und sagen: „unter Geist versteht man eine denkende Substanz". Das heißt in der Sache nichts deutlich machen, sondern Worte durch Worte erklären: eine solche Definition ist daher nicht philosophisch, sondern „grammatisch". Der Unterschied

zwischen Mathematik und Philosophie liegt am Tage: „Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen; das Geschäft der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Größen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne".[1]

Die Richtigkeit dieser Unterscheidung erhellt aus der Art und Weise, wie beide Wissenschaften ihre Begriffe bezeichnen. Die Mathematik kann ihre Gegenstände, die Größe und deren Verhältnisse unmittelbar veranschaulichen durch algebraische Formeln, Zahlen und Figuren, woraus einleuchtet, was vorgestellt ist; dagegen sind die Zeichen der philosophischen Begriffe bloß Worte, die eine Vorstellung im Allgemeinen ausdrücken und die Bestandtheile der Begriffe, wie deren Verhältnisse keineswegs erkennbar machen: die Mathematik bezeichnet ihre Begriffe «in concreto», die Philosophie dagegen die ihrigen «in abstracto».[2]

Die gegebenen und zusammengesetzten Begriffe sollen durch analytische Forschung in ihre Bestandtheile aufgelöst werden, die Untersuchung muß fortschreiten, bis sie die letzten, unauflöslichen Elemente oder „Grundbegriffe" entdeckt hat. Bei der Gleichartigkeit der mathematischen Objecte und der großen Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit der philosophischen ist vorauszusetzen, daß solcher Grundbegiffe in der Mathematik wenige, in der Philosophie dagegen sehr viele sein werden. Dort giebt es einige Begriffe, welche vorausgesetzt und von der Mathematik selbst nicht zergliedert werden, wie der Begriff der Größe überhaupt, der Einheit, der Menge, des Raumes u. s. f.; hier dagegen finden sich sehr viele Objecte, die entweder „beinahe gar nicht" oder nur „zum Theil" sich auflösen und verdeutlichen lassen: Beispiele der ersten Art sind der Begriff der Vorstellung, des Nebeneinander- und Nacheinander-Seins, die Gefühle des Erhabenen, Schönen, Ekelhaften u. s. f., die Empfindung der Lust und Unlust, der Begierde und des Abscheues. Es ist die Aufgabe der analytischen Untersuchung, daß sie wohl unterscheide, was in ihrem Objecte ursprünglich und was abgeleitet ist; sie irrt, wenn sie ein abgeleitetes Merkmal für ein „uranfängliches" hält; sie irrt, wenn sie der Grundbegriffe zu wenige an-

---

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. Betr. I. § 1. — [2] Ebendas. Betr. I. § 1.

nimmt. Was diesen letzteren Punkt betrifft, so befindet sich ihren Objecten gegenüber die Metaphysik in einem ähnlichen Irrthum als die alte Physik, die da meinte, daß alle Materie in der Natur nur aus vier Elementen bestehe.

Wie mit den Grundbegriffen, so verhält es sich auch mit den Grundurtheilen: in der Philosophie müssen solcher „unerweislicher Sätze" bei weitem mehr sein als in der Mathematik. „Ich möchte gern", sagt Kant im Hinblick auf die Metaphysik, „eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, welche in diesen Wissenschaften durch ihre ganze Strecke zum Grunde liegen, aufgezeichnet sehen. Sie würde gewiß einen Plan ausmachen, der unermeßlich wäre; allein in der Aufsuchung dieser unerweislichen Grundwahrheiten besteht das wichtigste Geschäft der höheren Philosophie".[1]

Hieraus erhellt die ungemeine Schwierigkeit der Metaphysik. Die zusammengesetzten Begriffe der Mathematik sind weit einleuchtender und leichter zu erklären, als die der Philosophie. Man vergleiche doch den Begriff einer Trillion mit dem der Freiheit. Ist die Einheit gegeben, so ist die Trillion klar, denn sie besteht nur aus Einheiten, obwohl aus sehr vielen. Worin die Freiheit besteht, ist bis heute ein Räthsel. „Ich weiß", sagt an dieser Stelle unser Philosoph, „daß es viele giebt, welche die Weltweisheit in Vergleichung mit der höheren Mathesis sehr leicht finden. Allein diese nennen alles Weltweisheit, was in den Büchern steht, welche diesen Titel führen. Der Unterschied zeigt sich durch den Erfolg. Die philosophischen Erkenntnisse haben mehrentheils das Schicksal der Meinungen und sind wie die Meteore, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten, aber es ist noch niemals eine geschrieben worden. Die Aufgabe der Akademie zeigt, daß man Ursache habe, sich nach dem Wege zu erkundigen, auf welchem man sie allererst zu suchen gedenkt."[2]

3. Die wahre Methode und die Gewißheit der Metaphysik.

Der wahre Weg der Metaphysik führt demnach von den gegebenen und dunklen Begriffen durch fortschreitende Zergliederung zu deutlicher und ausführlicher bestimmten; Definitionen können darum nie der An=

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit. Betr. I. § 2. — [2] Ebendas. Betr. I. § 4.

fang, sondern nur das schwierig zu erreichende Ziel sein, die Philosophie kann wohl mit Worterklärungen, nie mit Sacherklärungen beginnen. Gerade darin besteht die Täuschung, daß man Bekanntes für erkannt hält und eine Sache zu wissen glaubt, welche man nicht weiß und die noch niemand erklärt hat. So verhält es sich z. B. mit der Zeit. „Die Realerklärung derselben ist noch niemals gegeben worden." Es wird mit dieser alltäglichen Vorstellung jedem gehen, wie Augustin, der sagte: „Ich weiß wohl, was die Zeit sei, aber wenn mich jemand fragt, weiß ich es nicht".

Was in der Mathematik die Axiome, das sind in der Philosophie die unerweislichen Sätze, die aus den analytisch gefundenen Grundbegriffen hervorgehen; sie bilden die Grundlage aller weiteren Folgerungen. Und da Begriffe und Sätze durch Worte bezeichnet werden, diese aber verschiedene Bedeutungen haben können, so wird man die letzteren genau auseinander halten müssen, um Verwirrung und Irrthum zu vermeiden. So bedeutet das Wort „unterscheiden" sowohl „Unterschiede machen" als auch „Unterschiede erkennen", sowohl das sinnliche als das logische Unterscheiden (urtheilen); wird nun diese Distinction nicht beachtet, so gilt das thierische Unterscheidungsvermögen gleich dem vernünftigen. In der Schrift über die falsche Spitzfindigkeit hatte Kant gerade diese Distinction gelehrt und mit sehr gewichtigem Nachdruck geltend gemacht; in der Preisschrift erwähnt er die Nichtbeachtung derselben als ein Beispiel schlimmer Begriffsverwirrung. Daß der Philosoph hier anführt, was sich dort ausführlich dargestellt findet, ist schon ein sicherer Beweis, daß er jene Schrift hinter sich haben mußte, als er diese schrieb.[1]

Daß die Grundwahrheiten der Metaphysik unerweisliche Sätze sind, hatte auch Crusius behauptet, aber dieser wollte ihre Geltung logisch rechtfertigen, indem er als oberste Regel aller Gewißheit aussprach: „Was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr". Diese Regel gründet sich auf die Einheit von Denken und Sein, auf das feste Band zwischen Logik und Metaphysik, sie beruht auf jener fundamentalen Voraussetzung des dogmatischen Rationalismus, die Kant noch in seiner Habilitationsschrift bejaht hatte und jetzt von Grund aus verwirft. Daher läßt er, um die unerweislichen Sätze der

---

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. Betr. II. (S. 76.) Vgl. falsche Spitzfindigkeit. § 6. (S. 16—18.) S. oben Cap. XIII. S. 182.

Metaphysik zu verificiren, die Regel des Crusius nicht gelten; sie tauge zu keiner Begründung und drücke nichts aus als ein Gefühl der Ueberzeugung: dies sei ein Geständniß, aber kein Beweisgrund.[1]

Die Denkgesetze der Logik haben nur formale Geltung, die unerweislichen Sätze der Metaphysik dagegen materiale, sie können daher nicht durch Denkregeln begründet, sondern nur durch die Analyse der Erfahrungsbegriffe gefunden und festgestellt werden. Die Metaphysik soll ihre Grundsätze nicht willkürlich machen, sondern nach Art der Erfahrungswissenschaften entdecken; sie soll nicht die Methode der Mathematik, vielmehr die der Physik sich zum Vorbilde nehmen. Die Uebereinstimmung zwischen der Metaphysik und der Lehre Newtons war das Ziel, welches Kant seit lange gesucht hat. In seiner Habilitationsschrift wollte er dieser Lehre die Erkenntnißprincipien der Metaphysik anpassen, jetzt dagegen deren Methode. „Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heißt es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hülfe der Geometrie, Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen in der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiß, daß sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwickelten Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerwiesenen Regeln enthalten seien. Ebenso in der Metaphysik: «Suchet durch sichere innere Erfahrung, d. h. ein unmittelbares, augenscheinliches Bewußtsein diejenigen Merkmale auf, die gewiß im Begriff von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten».“[2]

4. Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.

Von dieser Methode macht der Philosoph in dem letzten Theile seiner Untersuchung die Anwendung auf die Bestimmung der ersten Gründe der natürlichen Theologie und Moral. Die Existenz ist ein Erfahrungsbegriff, es muß etwas existiren, ohne welches nichts möglich ist oder gedacht werden kann: ein schlechterdings nothwendiges Wesen. Die Analyse dieses Begriffs führt zum Begriff Gottes, und „in allen

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. Betr. III. § 3. (S. 86—89.) — [2] Ebendas. Betr. II. (S. 77 flgd.)

Stücken, wo nicht ein Analogon der Zufälligkeit anzutreffen ist, kann die metaphysische Erkenntniß von Gott sehr gewiß sein", wogegen die Urtheile über seine freien Handlungen, seine Vorsehung, Gerechtigkeit und Güte nur moralische Gewißheit haben.[1]

Mit wenigen Sätzen wird hier diejenige Art der Gotteserkenntniß bezeichnet, welche Kant in der Abhandlung vom einzig möglichen Beweisgrunde mit der größten Ausführlichkeit entwickelt hatte und bei der Schwierigkeit der Sache an dieser Stelle der Preisschrift nothwendigerweise hätte genauer erörtern müssen, wenn jene Abhandlung noch ungeschrieben gewesen wäre. Es kann deshalb, sobald beide Schriften verglichen werden, einem etwas kritischen Blicke nicht einen Augenblick zweifelhaft sein, welche die frühere war.

Das Princip der natürlichen Moral ist der Begriff der Verbindlichkeit, welcher das moralische Handeln bestimmt und von seinem Gegentheil unterscheidet. Dieser Begriff ist noch wenig bekannt, und man ist auf dem Gebiet der Sittenlehre noch weit entfernt, „die zur Evidenz nöthige Deutlichkeit und Sicherheit der Grundbegriffe und Grundsätze zu liefern". Analysiren wir den Begriff der Verbindlichkeit, so ist klar: derselbe fordert, daß etwas geschehen oder nicht geschehen, gethan oder unterlassen werden soll. Das Sollen ist die Formel der Verbindlichkeit, der Ausdruck einer gewissen Nothwendigkeit in unserem Handeln. Analysiren wir den Begriff dieser Nothwendigkeit, so gilt sie entweder bedingt oder unbedingt, mittelbar oder unmittelbar; es soll etwas geschehen, entweder um etwas anderes zu erreichen oder um seiner selbst willen: im ersten Fall ist die Handlung Mittel, im anderen selbst Zweck oder Zweck an sich. Es ist demnach klar, daß es zwei Arten der Nothwendigkeit giebt: die der Mittel und die der Zwecke, und daß die moralische Nothwendigkeit (Verbindlichkeit) nur von der zweiten Art sein kann. Wenn eine Handlung Mittel ist, wodurch ein gewisser Zweck erreicht werden soll, wie etwa die Lösung einer mathematischen Aufgabe, so ist sie aus dem Begriffe dieses Zweckes herzuleiten und begreiflich zu machen; wenn sie dagegen Zweck an sich ist oder unbedingt geschehen soll, so ist ihre Nothwendigkeit nicht näher abzuleiten oder zu begründen, sondern unerweislich. Die bisherige metaphysische Sittenlehre hat den Begriff der Verbindlichkeit durch den der Vollkommenheit erklärt: „Thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist;

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. Betr. IV. § 1. (S. 90—91.)

unterlasse, was diese Vollkommenheit hindert". Dadurch wird nicht gesagt, was geschehen soll. Dieser Grundsatz ist daher nur formal, nicht material. Aus solchen formalen Grundsätzen folgt für das wirkliche Handeln ebensowenig als aus den formalen Denkgesetzen für das wirkliche Erkennen, d. h. es folgt gar nichts. Die Moral ist in der bisherigen Metaphysik ebenso unfruchtbar als die Logik. Davon hat sich unser Philosoph überzeugt, nachdem er lange über diesen Gegenstand nachgedacht hat: eine Erklärung, welche er ausdrücklich auch an dieser Stelle wiederholt. Der Charakter der sittlichen Nothwendigkeit ist eins mit dem Guten. Was das Gute ist, sagt nicht die Erkenntniß, sondern das einfache, nicht weiter aufzulösende moralische Gefühl: der Inhalt desselben bildet den materialen, unerweislichen Grundsatz der natürlichen Moral. „Und da in uns ganz sicher viele einfache Empfindungen des Guten anzutreffen sind, so giebt es viele dergleichen unauflösliche Vorstellungen." [1]

Der Philosoph hebt die Unabhängigkeit und Unterscheidung des Guten vom Wahren nachdrücklich hervor und bezeichnet diese Grundlegung der Moral als eine Einsicht der jüngsten Zeit. „Man hat es nämlich in unseren Tagen allermeist einzusehen angefangen, daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntniß, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und daß beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden." Auch läßt Kant nicht unerwähnt, wem er das Verdienst dieser Einsicht zuschreibt; denn er sagt am Schlusse seiner Untersuchung: „Hutcheson und andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hiervon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert".[2] Und hätte er es auch nicht ausdrücklich hinzugefügt, so müßten wir aus dem Inhalte seiner Schrift urtheilen, daß er sich wider die rationale Sittenlehre, insbesondere wider Wolf erklärt und mit den englischen Moralphilosophen übereinstimmt, welche den Empirismus in der Sittenlehre vertreten und von Locke herkommen.

5. Der Zeitpunkt der Preisschrift.

Daß unsere Abhandlung mit den drei vorher betrachteten Schriften im genauesten, sachlichen wie zeitlichen Zusammenhange steht und in die Entwicklung desselben Themas eingreift, haben wir schon erörtert und den vollständigen Beweis jetzt durch die ausführliche Darlegung

---

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. Betr. IV. § 2. (S. 92—95.) — [2] Ebendas. IV. § 2. (S. 93 u. 95.)

des Inhalts geliefert. Wenn wir den Inhalt dieser Schriften didaktisch ordnen, von den Begründungen zu den Folgerungen fortschreitend, so kann ihre Reihenfolge keine andere sein als die überlieferte. Hier ist diese Ordnung: das logische Denken verfährt nur analytisch nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs (falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren); darum kann es weder erkennen, daß etwas Realgrund ist (Versuch über die negativen Größen), noch daß ein bloßer Begriff existirt (einzig möglicher Beweisgrund); daher ist auch die Erkenntniß der Dinge nicht durch logische Definitionen und daraus gefolgerte Sätze, d. h. nicht nach der synthetischen Methode der Mathematik, sondern nur durch die analytische Erforschung der gegebenen Erfahrungsbegriffe zu leisten (Preisschrift). Will man diese Ordnung umkehren, so werden die vorhergehenden Schriften undeutlich und die nachfolgenden überflüssig.[1]

Wie man aber auch die Reihenfolge ändern und damit spielen mag, so ist doch eines vollkommen unmöglich: daß man die Preisschrift an die Spitze stellt. Wir haben die Gründe im Einzelnen angeführt, warum diese Schrift nothwendig später ist als die Abhandlung über die falsche Spitzfindigkeit und die über den einzig möglichen Beweisgrund; auch wissen wir, warum der Versuch über die negativen Größen früher ist als der Beweisgrund. Die Preisschrift ist von allen die letzte aus Gründen sowohl der didaktischen Ordnung überhaupt als auch der kritischen Vergleichung im Einzelnen.[2]

Dazu kommt, daß Kant nicht mehr Muße genug hatte, um sein Werk ausführlicher und in Rücksicht der Form sorgfältiger zu bearbeiten, denn er mußte eilen, um es noch zum festgesetzten Termin abliefern zu können. Er sagt in der „Nachschrift" selbst, daß er jene Vorzüge der genannten Art lieber habe verabsäumen wollen, als sich dadurch hindern lassen, seine Arbeit zur gehörigen Zeit der Prüfung zu übergeben. Noch einige Jahre später nennt er sie in dem Programm seiner Wintervorlesungen 1765—1766 „eine kurze und eilfertig abgefaßte Schrift".[3] Nun möchte ich wissen, was den Philosophen hätte zur Eile drängen sollen, wenn diese Abhandlung den anderen vorausging und er dieselbe in voller Muße schreiben konnte. Wenn sie aber, wie

[1] S. oben Cap. XIII. S. 199 u. 200. — [2] S. oben Cap. XIV. S. 240—242. — [3] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. (S. 95.) Nachricht von der Einrichtung seiner Wintervorlesungen von 1765—1766. (Bd. I. S. 102.)

es sich in Wahrheit verhielt, den anderen nachfolgte, so war die Zeit der Ausführung allerdings sehr kurz gemessen.[1]

III. Die inductive Lehrart.

Kant steht im Begriff, die deutsche Philosophie auf englischen Fuß zu bringen, der dogmatische Rationalismus soll durch den Empirismus, die Metaphysik durch die Methode der Induction reformirt werden, welche Bacon in die Philosophie, Locke in die Erkenntnißlehre und Newton in die Naturlehre eingeführt hat. Diese Methode gilt unserem Philosophen auch als die richtige Lehrart, die seinem akademischen Unterricht zur Richtschnur dienen und seine Vorträge über Metaphysik, Logik und Ethik leiten soll. Gerade über diesen Punkt erklärt sich Kant in dem schon erwähnten Programm der Wintervorlesungen von 1765—1766 auf eine Weise, welche völlig mit den Erörterungen der Preisschrift übereinstimmt.

Die Metaphysik sei deshalb noch so unvollkommen und unsicher, weil man das eigenthümliche Verfahren derselben verkannt habe, dasselbe sei nicht synthetisch, wie das der Mathematik, sondern analytisch. In der Größenlehre sei das Einfachste und Allgemeinste auch das Leichteste, in den Hauptwissenschaften aber das Schwerste; in jener müsse es seiner Natur nach zuerst, in dieser zuletzt vorkommen, dort könne man mit den Definitionen anfangen, hier dagegen nur endigen. Er werde die Metaphysik mit der empirischen Psychologie und Zoologie beginnen, dieser Wissenschaft die Kosmologie oder die Lehre von den leblosen Körpern nebenordnen, dann zu der Ontologie emporsteigen und mit dem Verhältniß der geistigen und materiellen Wesen, d. h. der rationalen Psychologie den Schluß machen. Er nennt die empirische Psychologie „die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen" und bezeichnet die rationale als „die schwerste unter allen philosophischen Untersuchungen".[2]

---

[1] Es heißt daher den didaktischen und biographischen Gang jener vier Abhandlungen völlig verkennen, wenn man die Preisschrift für die erste derselben hält und diese verkehrte Ansicht wie eine Art Entdeckung mit großem Munde verkündet. (Cohen: Die systematischen Begriffe u. s. f. S. 6.) Kant giebt seiner Schrift einen anderen Titel als den der Preisaufgabe, er nennt die Untersuchung über die Grundsätze der natürlichen Theologie u. s. f. als sein Thema, was kaum begreiflich wäre ohne den Rückblick auf die nächst frühere Abhandlung über den einzig möglichen Beweisgrund. — [2] Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre 1765—1766. (Bd. I. S. 97—108, S. 102 flgd.)

Dieser Weg analytischer Lehrart sei der einzig richtige zur Ausbildung des Verstandes; der Zuhörer solle nicht Gedanken lernen, sondern denken, man solle ihn nicht tragen, sondern leiten, damit er selbst zu gehen geschickt werde. „Wenn man diese Methode umkehrt, so erschnappt der Schüler eine Art von Vernunft, ehe noch der Verstand an ihm ausgebildet worden, und trägt erborgte Wissenschaft." „Dieses ist die Ursache, weswegen man nicht selten Gelehrte (eigentlich Studirte) antrifft, die wenig Verstand zeigen, und warum die Akademien mehr abgeschmackte Köpfe in die Welt schicken, als irgend ein anderer Stand des gemeinen Wesens." Echt sokratisch sagt Kant: der studirende Jüngling solle nicht Philosophie lernen, sondern philosophiren. Die unterrichtende Methode sei „zetetisch, d. i. forschend" und werde erst später „dogmatisch, d. i. entschieden". Ganz in Uebereinstimmung mit Lockes Grundsätzen hält Kant für die richtige Bildungsregel „zuvörderst den Verstand zu zeitigen und sein Wachsthum zu beschleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurtheilen übt und auf dasjenige achtsam macht, was ihm die verglichenen Empfindungen seiner Sinne lehren können".

In der Sittenlehre seien die Versuche von Shaftesbury, Hutcheson und Hume, ob zwar unvollendet und mangelhaft, doch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt. Er will diese Versuche ergänzen und gleichsam zwischen der deutschen und englischen Moralphilosophie, zwischen Baumgarten und Hutcheson eine vermittelnde Stellung einnehmen. Die Kenntniß der menschlichen Natur gilt ihm als die wahre Grundlage der Sittenlehre: Menschenkenntniß im Sinne der Welterfahrung und Philosophie. „Indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studiren muß, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, die ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden, sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stelle in der Schöpfung, damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sei; was dagegen die Vorschrift seines Verhaltens sei, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchste Stufe der physischen oder moralischen Vortrefflichkeit zu berühren trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht. Diese

Methode der sittlichen Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten und ist, wenn man sie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt gewesen."[1]

Die Sittenlehre ist darin von der Metaphysik unterschieden, daß ihre Sache nicht durch Vernunftgründe erst gefunden und ausgemacht wird, sondern vor denselben feststeht. Denn die Unterscheidung des Guten und Bösen in unseren Handlungen ist „durch dasjenige, was man Sentiment nennt", leicht und richtig zu erkennen. Dieses Gefühl ist aus der menschlichen Natur zu begründen. In dieser Aufgabe liegt die Schwierigkeit des ethischen Problems, denn man kann sich sehr leicht in der Art der Begründung täuschen. „Um deswillen ist nichts gemeiner als der Titel eines Moralphilosophen und nichts seltener als einen solchen Namen zu verdienen."[2]

Als die ersten Vorgänger auf dem neuen Wege hat Kant an dieser Stelle die englischen Moralphilosophen ausdrücklich hervorgehoben und den Mann nicht genannt, der in seinen Augen den Culminationspunkt jener Richtung bezeichnet und erst „in der jüngsten Zeit" aufgetreten war. Es ist J. J. Rousseau mit seinem Wahlspruch: «le sentiment est plus que la raison». Kein Zweifel, daß unserem Philosophen bei den obigen Worten dieser Mann vorschwebte. Aus der Einheit und Ordnung der Dinge wollte Kant den göttlichen Urgrund der Welt erkannt wissen. Und gerade in dieser Rücksicht gab es einen Gesichtspunkt, unter welchem er es wagen konnte, Newton und Rousseau neben einander zu stellen: jener galt ihm als der Entdecker der Einheit in der Körperwelt, dieser als der Entdecker der Einheit in der moralischen Menschennatur. Wir lesen in seinen Fragmenten folgenden Ausspruch: „Newton sah zu allererst Ordnung und Regelmäßigkeit mit großer Einfachheit verbunden, wo vor ihm Unordnung und schlimm gepaarte Mannichfaltigkeit anzutreffen waren, und seitdem laufen die Kometen in geometrischen Bahnen. Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannichfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird." „Nach Newton und Rousseau ist Gott gerechtfertigt, und nunmehr ist Popes Lehrsatz wahr."[3]

---

[1] Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen u. s. f. (S. 99—101. S. 106 flgd.) — [2] Nachricht von der Einrichtung seiner Wintervorlesungen. (S. 106.) — [3] Schubert: J. Kants Briefe, Erklärungen. Fragmente aus seinem Nachlaß.

Fünfzehntes Capitel.

Kant und Rousseau. Die ästhetischen und moralischen Gefühle. Die Ursprünglichkeit der moralischen Natur.

I. Rousseau's Einfluß auf Kant.

1. Die Schriften Rousseaus.

Wenn in den angeführten Worten unseres Philosophen Rousseau mit Newton verglichen und jenem eine ähnliche Bedeutung für die anthropologische Anschauung zugeschrieben wird, als dieser für die kosmologische gehabt hat, so erhellt schon daraus, daß in einem gewissen Zeitpunkte der Einfluß Rousseaus auf Kant epochemachend war. Nur mußte dieser Einfluß ganz anderer Art sein, als jene Macht wissenschaftlicher Erkenntniß, die der englische Mathematiker und Naturphilosoph ausübte. Es lassen sich kaum zwei in jedem Sinn so grundverschiedene Geister denken als Newton und Rousseau, und daß diese beiden in der Einwirkung auf Kant sich vereinigen und seinen Ideengang von Grund aus bewegen konnten, ist gewiß eines der merkwürdigsten und lehrreichsten Zeugnisse kantischer Geisteseigenthümlichkeit. Wer Newtons Weltanschauung in seinem Kopfe trug und fortbildete, konnte niemals ein blinder Anhänger Rousseaus werden und sich dem Einflusse des letzteren dergestalt hingeben, daß er sich ganz davon beherrschen ließ. Und doch fühlte sich Kant, wie man es von dem kritischen und nüchternen Denker kaum vermuthen sollte, von den Schriften Rousseaus hingerissen, von ihrer Sprache gefesselt und in seiner Lebensanschauung von ihren Ideen auf einen neuen Weg geführt.[1]

Er hatte im Gange der eigenen Forschung den Punkt erreicht, wo er mit Rousseau zusammentraf. Der dogmatische Rationalismus war erschüttert, die Metaphysik hatte in seinen Augen ihre bisherige Geltung verloren und aufgehört ein Erkenntnißsystem des Wesens der Dinge zu sein, sie sollte den analytischen Weg der Begründung unserer

(Sämmtliche Werke, herausg. von K. Rosenkranz und Fr. W. Schubert. Th. XI. Abth. I. S. 248.)

[1] K. Dietrich: Kant und Newton (Tüb. 1877), Kant und Rousseau (Tüb. 1878.)

Vorstellungen und Begriffe der Dinge einschlagen und demgemäß eine Erfahrungswissenschaft vom Menschen werden. Die Aufgabe des analytischen Verfahrens besteht in der Zergliederung der Objecte, in der Sichtung und Unterscheidung ihrer zufälligen und wesentlichen, ihrer abgeleiteten und ursprünglichen Eigenschaften; sie schreitet fort bis zu den Elementen, bis zu den letzten, nicht weiter aufzulösenden Bedingungen, die das Wesen des Gegenstandes ausmachen.

Die Metaphysik, auf den Standpunkt dieser psychologischen Selbstbeobachtung gestellt, auf die Methode dieser analytischen Untersuchung hingewiesen, hat zu ihrem durchgängigen Thema die menschliche Natur, zu ihrem Ziel die Erkenntniß dieser Natur in ihrer Reinheit und Ursprünglichkeit nach Abzug alles dessen, was Kunst und Bildung aus dem Menschen gemacht haben: sie sucht den Menschen, wie er aus der Hand der Natur hervorgeht und in die der Erziehung übergeht. Nun gehört zu den ursprünglichen und wesentlichen Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur die Sympathie, die wohlwollende Empfindung, die natürliche Liebe, aus welcher Selbstverleugnung und Hingebung hervorgehen, wie die unwillkürliche Billigung solcher Handlungen, die jenen Empfindungen gemäß sind. In diesem „moralischen Gefühl", welches die englischen Philosophen zuerst erleuchtet haben, besteht die Wesenseigenthümlichkeit der menschlichen Natur. Der Mensch ist von Natur gut und glücklich, er wird schlecht und elend gemacht durch eine Art der Bildung, der Gesellschaft und der Erziehung, welche sein Wesen verfälscht und die natürlichen Triebe der Sympathie in Eigennutz und Selbstsucht verwandelt. Eine solche falsche Erziehung hat den Menschen verunstaltet und ins Verderben gestürzt; es ist daher jetzt die höchste aller Aufgaben, die Menschheit durch eine naturgemäße Gesellschaft und eine naturgemäße Erziehung aus dem Zustand allgemeiner Verderbniß zu retten und ihr wahres Wesen wiederherzustellen.

Diese Ideen enthalten die Themata, welche Rousseau in einer Reihe von Schriften während der Jahre 1750—1762 mit der feurigen Kraft und dem zündenden Erfolge seiner Beredsamkeit ausführte. Daß die Cultur der Wissenschaften und Künste die Sitten nicht geläutert, sondern verdorben habe, erklärte die erste jener Schriften, welcher die Akademie von Dijon den Preis gab (1751). Daß die Gesellschaft durch das Eigenthum die Ungleichheit eingeführt, den Eigennutz begründet und die Sympathie vernichtet habe, zeigte die zweite nicht gekrönte Preisschrift (1754). Die Natur und die wahren Bedürfnisse

des menschlichen Herzens im Gegensatze zu der Verbildung und falschen Moralität einer naturwidrigen Erziehung zu erleuchten, schrieb Rousseau seine „Neue Heloise" (1761). Wie diesen Uebeln abzuhelfen sei durch die Heilmittel einer neuen, naturgemäßen Gesellschaft, Erziehung und Religion, sollte in den beiden letzten Schriften, welche seine Hauptwerke sind, dargethan werden: in dem Gesellschaftsvertrage und in dem Erziehungsroman „Émile" (1762).[1]

Rousseau nannte dieses letzte Werk sein bestes Buch; es machte auf Kant einen außerordentlichen Eindruck und fesselte ihn so mächtig, daß er, was viel sagen will, über der Lectüre desselben seine gewöhnliche Tagesordnung vergaß; das Bild des genfer Philosophen war der einzige Schmuck seines Studirzimmers; auch in den Vorlesungen dieser Zeit kam er oft und mit Vorliebe auf Rousseau und dessen Erziehungslehre zu sprechen. Er kannte jene Hauptwerke sämmtlich und sah ihren Zusammenhang so, wie wir denselben bezeichnet haben. In seiner Anthropologie, wo er „vom Charakter der Gattung" handelt, sagt Kant von Rousseau: „Seine drei Schriften von dem Schaden, den 1. der Ausgang aus der Natur in die Cultur unserer Gattung durch Schwächung unserer Kraft, 2. die Civilisirung durch Ungleichheit und wechselseitige Unterdrückung, 3. die vermeinte Moralisirung durch naturwidrige Erziehung und Mißbildung der Denkungsart angerichtet hat: diese drei Schriften, welche den Naturzustand gleich als einen Stand der Unschuld vorstellig machten, sollten nur seinem Socialcontract, seinem Emil und seinem savoyardischen Vicar zum Leitfaden dienen, aus dem Irrsal der Uebel sich heraus zu finden, womit sich unsere Gattung durch ihre eigene Schuld umgeben hat."[2]

2. Kants Urtheile über Rousseau. (Fragmente.)

Kants Schriften aus dem Jahr 1764 tragen die Spuren der ersten und frischen Eindrücke, welche der Philosoph von Rousseau empfangen, wie namentlich die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" und ganz besonders die dazugehörigen „Bemerkungen", welche den ersten und wichtigsten Theil der „Fragmente" bilden. Er stimmt mit Rousseau überein in der Bejahung des ungeschriebenen, in der menschlichen Natur gegründeten Sittengesetzes, in dem Problem einer neuen,

[1] Vgl. mein Werk über „Francis Bacon und seine Nachfolger". (2. Aufl.) Buch III. Cap. X. S. 688–693. — [2] Anthropologie. Th. II. § 87. (Bd. X. S. 369 flgd.



jenem Naturgesetze gemäßen Erziehung der Menschheit, aber nicht in der Art, wie Rousseau dieses Problem lösen wollte. Kant hat niemals die Ansicht getheilt, daß die Cultur und die Gesellschaft, wie sie sind, bloß vom Uebel seien, und die wahre Erziehung nur darin bestehen könne, den Zögling vor diesen Uebeln und Gefahren zu schützen. Eine solche Erziehung ist schon darum unmöglich, weil aus einer sittlich entarteten Welt niemals jene unverdorbenen Erzieher hervorgehen können, die Rousseau fordert.[1] Das Erziehungsproblem ist unauflöslich, wenn man dem Verfasser des Emil völlig beistimmt. Daher redet Kant in seinen „Beobachtungen" auch nach dem Emil von dem „noch unentdeckten Geheimniß der Erziehung".

Rousseau sah in dem Uebergange der Menschen aus dem Zustande der Natur in den der Cultur, welche den Antagonismus der Interessen, den Wetteifer der Kräfte, den Kampf um das Dasein entfesselt, einen beklagenswerthen Abfall, Kant dagegen eine nothwendige Folge: dieser empfand den Gegensatz zwischen Natur und Cultur auch in seiner ganzen Stärke und mit dem Gefolge aller seiner Uebel, aber er beurtheilte ihn ganz anders als Rousseau. Der Naturmensch auf der Flucht vor den Weltzuständen der Gesellschaft und Cultur ist nicht der Mensch der realen Entwicklung, sondern ein Phantasieproduct, eine Dichtung, eine willkürliche Construction, welche in der Philosophie nicht gelten darf: „Rousseau verfährt synthetisch und fängt vom natürlichen Menschen an, ich verfahre analytisch und fange vom gesitteten an".[2]

Kant hält streng an seiner Methode und läßt sich durch die Zauber der Dichtung und Sprache Rousseaus nicht bestricken, so mächtig er davon auch erfaßt ist; mußte er sich doch geflissentlich wider diese magischen Einwirkungen abstumpfen, um sein Urtheil nicht gefangen zu geben. „Ich muß den Rousseau so lange lesen, bis mich die Schönheit der Ausdrücke gar nicht mehr stört, und dann kann ich allererst ihn mit Vernunft übersehen."[3] Er bedurfte seiner ganzen kritischen Energie, um bei diesem Schriftsteller Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden und von den Blendungen der Beredsamkeit, gegen welche er sonst mit einer natürlichen Abneigung gewaffnet war, sich nicht fortreißen zu lassen. Ich glaube, es ist für die Kraft des Wortes, womit

---

[1] Anthropologie. (S. 370.) — [2] Fragmente. 1. Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. (Schubert: J. Kant's Briefe u. s. f. S. 226.) — [3] Ebendas. S. 232.

Rousseau begabt war, kein höherer Triumph zu finden, als daß der größte und kritisch mächtigste Denker des Jahrhunderts von der Macht seiner Darstellung so tief, wie er es selbst bezeugt, ergriffen werden konnte. „Der erste Eindruck, den ein Leser, welcher nicht bloß aus Eitelkeit und zum Zeitvertreib liest, von den Schriften des J. J. Rousseau bekommt, ist, daß er eine ungemeine Scharfsinnigkeit des Geistes, einen edlen Schwung des Genius und eine gefühlvolle Seele in einem so hohen Grade antrifft, als vielleicht niemals irgend ein Schriftsteller, von welchem Zeitalter oder von welchem Volke er auch sei, vereint mag besessen haben. Der Eindruck, der hiernächst folgt, ist die Befremdung an seltsamen und widersinnigen Meinungen, die demjenigen, was allgemein gangbar ist, so sehr entgegenstehen, daß man leichtlich auf die Vermuthung geräth, der Verfasser habe vermöge seiner außerordentlichen Talente und Zauberkraft der Beredsamkeit nur beweisen und den Sonderling machen wollen, welcher durch eine einnehmende und überraschende Neuheit über alle Nebenbuhler des Witzes hervorstehe." [1]

Aber die Macht der Rede, die sich in Rousseaus Schriften ergoß, würde auf unseren Kant niemals eine solche Wirkung gehabt haben, wäre sie nicht von einer Wahrheit erfüllt gewesen, welche ihn traf, in seine innerste Ueberzeugung eindrang und hier ihren eigentlichen und fortwirkenden Sieg davon trug. Er hatte bis dahin etwas für das Höchste im Menschen gehalten, was unter Rousseaus Einwirkung aufhörte ihm als solches zu gelten. Daß der sittliche Menschenwerth aus einer ursprünglichen Quelle unseres Wesens stammt, welche unabhängig ist von aller intellectuellen Veredlung, von allen Fortschritten der Wissenschaft und Verstandesbildung, daß diese nicht im Stande sind, den Menschen gut zu machen, daß man in niederem und ungebildetem Stande sein kann, was keine noch so hoch entwickelte Wissenschaft und Erkenntniß zu geben vermag: diese Wahrheit, ich meine die Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit der Moralität, ist unserem Philosophen durch Rousseau dergestalt erleuchtet worden, daß er sie festhielt und nie mehr daran gezweifelt hat. Er hat sie später nur tiefer durchdacht und begründet. Die Engländer, welche von Locke herkamen, hatten Aehnliches behauptet, aber ihre Lehre vom moralischen Gefühl und der

---

[1] Fragmente. S. 240.

natürlichen Sittlichkeit zu einer begeisterten Ueberzeugung zu erheben: dies gelang erst Rousseaus mächtigem Wort.

Wir haben darüber aus dem Munde unseres Philosophen ein höchst bedeutsames und charakteristisches Selbstbekenntniß, eines der schönsten aus seinem Munde. „Ich bin selbst", sagt Kant, „aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntniß und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die Rechte der Menschheit wieder herzustellen." „Wenn es irgend eine Wissenschaft giebt, die der Mensch wirklich bedarf, so ist es die, welche ich lehre, die Stelle geziemend zu erfüllen, welche dem Menschen in der Schöpfung angewiesen ist, und aus der er lernen kann, was man sein muß, um ein Mensch zu sein." [1]

Dies ist der Punkt, in dem sich Kant von Rousseau gleichsam bekehrt fühlte. Darum wog ihm auch der Schriftsteller so viel, weil die feurigste Ueberzeugung, welche sich ihm mittheilte, die Rede desselben durchdrang; er hat ihn stets hochgehalten, auch als er längst über den Standpunkt hinaus war, wo er den Ideen Rousseaus einen Umschwung seiner Lebensanschauung verdankte; und obwohl er dessen Irrthümer und Schwärmereien gleich durchschaute, hat er diejenigen getadelt, welche ihn für einen Schwärmer ansahen. In seinen Augen galt Rousseau nicht als ein Schwärmer, sondern als ein Enthusiast. Wir werden bald dem Beispiel eines solchen Urtheils begegnen.

II. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

1. Die Schönheit und Würde der menschlichen Natur.

Das moralische Gefühl war schon in der Lehre englischer Philosophen mit dem ästhetischen unmittelbar verbunden und als eine Art desselben bestimmt worden: es erschien als der sittliche Geschmack, als der Sinn für das richtige Handeln. Shaftesbury nannte das harmo=

---

[1] Fragmente. S. 240 u. 241.

nische Verhältniß unserer Neigungen, die richtige Proportion zwischen Selbstliebe und Wohlwollen, die Schönheit des Empfindens und ihren Willensausdruck die Schönheit des Handelns. In diesem letzteren besteht die Tugend, in dem Geschmacke für die Tugend der moralische Sinn, der zu den Naturanlagen des Menschen gehört und, wie jede andere Fähigkeit, der Ausbildung und Erziehung bedarf. Der ästhetische Sinn ist das Gefühl des Schönen und Erhabenen: dieser Sinn ist moralisch, sobald er die Schönheit und Würde der menschlichen Natur empfindet; wir sind tugendhaft, wenn wir dieser Empfindung gemäß handeln.

Genau so faßt Kant sein Thema. In den natürlichen Anlagen des Menschen ist das ästhetische Gefühl enthalten, in diesem das moralische: daher ist die Sittenlehre unabhängig von der Metaphysik und eine Sache der Beobachtung und Erfahrung. „Die Grundsätze der Tugend sind nicht speculativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt. Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage: es sei das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur." Seine „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" sind aus unmittelbarer Erfahrung geschöpft, leicht und anziehend geschrieben, nicht in der Studirstube, sondern in idyllischer Muße entstanden, lebensfrisch und mit Humor behandelt, oft etwas keck und unbekümmert hingeworfen.[1] Man erkennt die Grundanschauung Rousseaus und in der Schreibart das Vorbild englischer Schriftsteller. Zur Verdeutlichung dienen Beispiele mehr als Begriffe. Es sind nicht kritische Untersuchungen, wie sie Kant später zur Begründung der Aesthetik geführt hat, sondern Aphorismen aus der anthropologischen Charakteristik der Gefühle, Temperamente, Geschlechter und Nationaleigenthümlichkeiten. Die Gefühle des Schönen und Erhabenen werden beschrieben und exemplificirt in Ansehung sowohl ihrer Gegenstände als der natürlichen Beschaffenheiten des Menschen, wie sie sich an den verschiedenen Gemüthsarten, Geschlechtern und Völkern darstellen und äußern.[2]

---

[1] S. oben Cap. VI. S. 116 flgd. — [2] S. oben Cap. VII. S. 125. Die kantische Schrift erschien 1764 und wurde in demselben Jahr von Hamann in der königsberger Zeitung angezeigt. Die beiden folgenden Ausgaben erschienen 1766 und 1771. (Bd. VII. S. 377—439.) — Vgl. K. Dietrich: Kant und Rousseau. S. 9—24. Ich kann übrigens den „Beobachtungen" nicht eine so umfassende und fortwirkende Bedeutung in dem Entwicklungsgange des Philosophen zuschreiben, als Dietrich

2. Die Arten des Schönen und Erhabenen. Die Temperamente.

Das Schöne und Erhabene sind angenehme Eindrücke reizender und rührender Art, die erhabenen Objecte werden als schrecklich erhabene, edle und prächtige unterschieden; der äußerste Gegensatz des Schönen ist das Ekelhafte, der des Erhabenen das Lächerliche; die Entartung beider, als menschliche Eigenschaften genommen, geht bei dem ersten ins Läppische, bei dem andern ins Abenteuerliche und, wenn sie naturwidrig ist, ins Fratzenhafte. Patriotische Kriege nennt Kant erhaben, die Kreuzzüge abenteuerlich, Duelle fratzenhaft; die Liebe zur Einsamkeit erscheint ihm als edel, das Eremitenthum als abenteuerlich, das Klosterleben als Caricatur. In der Gedankenwelt sind die Betrachtungen der unendlichen Größe und Ewigkeit erhaben, leere Spitzfindigkeiten dagegen, wie z. B. die vier syllogistischen Figuren „Schulfratzen".

Das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur bildet Richtschnur und Grundsatz der Tugend: auf dem ersten ruht die allgemeine Menschenliebe, auf dem andern die allgemeine Menschenachtung. „Nur indem man einer so erweiterten Neigung seine besondere unterordnet, können unsere gütigen Triebe proportionirt angewandt werden und den edlen Anstand zu Wege bringen, der die Schönheit der Tugend ist." Die ästhetischen Werthgefühle erzeugen die moralischen, beide sind universell, sie gelten für alle, also grundsätzlich, und machen darum den Charakter „echter Tugend", während Mitleid und Gefälligkeit nicht eigentlich tugendhafte, sondern nur tugendähnliche Handlungen hervorbringen, und das Ehr- und Schamgefühl, weil es von Scheinwerthen und fremden Meinungen beherrscht wird, bloß einen „Tugendschimmer" zur Folge hat. Kant unterscheidet die moralische Gesinnung von der moralischen Sympathie, jene ist das Gefühl für die Schönheit und Würde der menschlichen Natur, diese das Gefühl für deren Reize und Bedürfnisse; die erste Empfindung macht „das edle Herz" und „den rechtschaffenen Menschen", die zweite das sogenannte „gute Herz" und den „gutherzigen Menschen": die Tugend der ersten Art ist echt, die der andern „adoptirt". Die moralischen Gefühle

will; noch weniger kann ich dem letzteren in der Bemerkung (S. 98) beistimmen, daß Kant in seinen „Betrachtungen über den Optimismus" Voltaire gegen Rousseau habe unterstützen wollen. Vielmehr verhielt es sich in Betreff der optimistischen Weltansicht umgekehrt. (S. oben Cap. XII. S. 195—198.) Auch in seinen Fragmenten nennt der Philosoph ausdrücklich Rousseau als den Begründer der Theodicee. (S. Cap. XIV. S. 246.)

sind beständig, denn sie sind universell, die Reizgefühle, weil sie von flüchtigen Eindrücken abhängen, zufällig und wechselnd. Das melancholische Temperament liebt die erhabenen, das sanguinische die reizenden und rührenden, das cholerische die prächtigen Eindrücke, welche nicht den Ernst, sondern nur den Schein und Schimmer der Größe haben; der Melancholiker wird in seiner Entartung zum Schwärmer und Phantasten, der Sanguiniker zum Tändler, der Choleriker zum Prahler.[1]

3. Die Geschlechter.

Werden die Geschlechter mit dem Schönen und Erhabenen verglichen, so ziemt dem männlichen Naturell der erhabene und tiefe Verstand, dem weiblichen dagegen der schöne. Die Weltweisheit der Frau ist nicht vernünfteln, sondern empfinden. Die Geschlechter sollen nicht ihre Eigenthümlichkeiten tauschen, sondern bewahren und naturgemäß entwickeln, keines von beiden soll sich die Art und Geschäfte des andern aneignen; die Männer sollen nicht nach Bisam und die Frauen nicht nach Schießpulver riechen, die letzteren können eben so gut einen Bart tragen als Mathematik studiren und griechisch lernen.[2] „Es liegt am meisten daran, daß der Mann als Mann vollkommener werde und die Frau als ein Weib, d. i. daß die Triebfedern der Geschlechterneigung dem Winke der Natur gemäß wirken, den einen noch mehr zu veredeln und die Eigenschaften der andern zu verschönern."

Ganz im Sinne Rousseaus sagt Kant: „Was man wider den Gang der Natur macht, das macht man jederzeit sehr schlecht".[3] Die Schönheit und Würde der Geschlechter entfaltet sich in ihrem wechselseitigen Verhältniß, dessen naturgemäßer Ausdruck in der Geschlechtsliebe besteht. Der Inhalt der großen Wissenschaft der Frau ist der Mensch und unter den Menschen der Mann. Es ist die Aufgabe der Frau geliebt zu werden, darum muß sie unwillkürlich gefallen wollen und ihre Reize beleben, was ohne Eitelkeit nicht geschehen kann: daher ist weibliche Eitelkeit zwar ein Fehler, aber ein schöner Fehler, den man nicht tadeln soll, weil er in der menschlichen Natur begründet ist; die Frau darf eitel, aber nie „aufgeblasen" sein, weil nichts ihren Geschlechtscharakter schlimmer verunstaltet, denn alle Aufgeblasenheit ist dumm und häßlich.[4] In der Blüthe der weiblichen Jahre soll Natur

[1] Beobachtungen. Abschn. I. (Bd. VII. S. 379—382.) Vgl. Abschn. III. (S. 411.) Abschn. II. (S. 387—400.) — [2] Ebendas. Abschn. III. (S. 406—408.) — [3] Ebendas. Abschn. III. (S. 421 flgd.) — [4] Ebendas. Abschn. III. (Bd. VII. S. 408 bis 411.)

und Schönheit wirken und die ganze Vollkommenheit der Frau in „der schönen Einfalt“ bestehen. Wenn diese Reize dem Alter, diesem großen Verwüster der Schönheit, weichen, dann sollen an die Stelle der schönen Eigenschaften allmählich die erhabenen und edlen treten, die Reize weiblicher Geistesart und Bildung. Im Leben der alternden Frau sollen die Musen ersetzen, was die Grazien verlieren; dann braucht keine die schreckliche Epoche des Altwerdens zu fürchten, sie gehört immer noch zum schönen Geschlecht. Die Frau liebt im Mann die edlen Eigenschaften, der Mann in der Frau die schönen: daher soll, wenn alles naturgemäß zugeht, die Geschlechtsliebe den Mann noch mehr veredeln, die Frau noch mehr verschönern. Aus jenem soll nie, was eine schlechte Mode und ein verdorbener Geschmack bisweilen mit sich bringt, „ein süßer Herr“, aus dieser nie „eine Pedantin oder Amazone“ werden.[1]

Wenn man die Zauber, welche das weibliche Geschlecht auf das männliche ausübt, bis in ihren Grund verfolgt und unverblendet beurtheilt, so zeigt sich als das eigentliche Factotum der Sache und aller zu ihr gehörigen Erscheinungen der Geschlechtstrieb. Kant will in seinen „Beobachtungen“ diese Erscheinungen nicht nach moralischer Strenge, sondern völlig naturgemäß betrachten. Er spricht darüber ähnlich, wie fünfundfünfzig Jahre später A. Schopenhauer, der in seiner „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ sich jener kantischen Beobachtungen hätte erinnern sollen. „Die ganze Bezauberung, die das schöne Geschlecht ausübt“, sagt Kant, „ist im Grunde über den Geschlechtertrieb verbreitet. Die Natur verfolgt ihre große Absicht, und alle Feinigkeiten, die sich hinzugesellen, sie mögen noch so weit davon abzustehen scheinen, wie sie wollen, sind nur Verbrämungen und entlehnen ihren Reiz doch am Ende aus derselben Quelle.“ „Wenn dieser Geschmack gleich nicht fein ist, so ist er deswegen doch nicht zu verachten. Denn der größte Theil der Menschen befolgt mittelst desselben die große Ordnung der Natur auf eine sehr einfältige und sichere Art.“[2] Nur wird die Liebe, welche bloß vom Geschlechtstriebe bewegt ist, leicht in Zuchtlosigkeit ausarten und lüderlich werden, „weil“, wie der Philosoph kurz und treffend bemerkt, „das Feuer, das eine Person entzündet hat, eine jede andere wieder löschen kann“.[3]

---

[1] Beobachtungen. Abschn. III. (S. 419—421.) — [2] Ebendas. Abschn. III. (S. 414.) — [3] Ebendas. III. (S. 414 Anmkg.)

4. Die Völker und Zeitalter.

Was das Verhalten der Nationalcharaktere zu den ästhetischen Empfindungen betrifft, so redet Kant besonders von den Italienern und Franzosen, den Deutschen, Engländern und Spaniern: die beiden ersten Völker neigen mehr zu den Gefühlen des Schönen, die drei andern mehr zu denen des Erhabenen, während die Holländer, wie die phlegmatischen Temperamente, nicht merklich durch solche Eindrücke erregt werden. Unterscheidet man im Schönen das Bezaubernde und Rührende von dem Artigen und Gefälligen, so zeigen sich die Italiener besonders für jene erste, die Franzosen dagegen für diese zweite Art ästhetischer Gefühle gestimmt und veranlagt.

Was man „guten Ton“ nennt, ist eine französische Erfindung. Um artig und gefällig zu erscheinen, ist man leicht geneigt zu tändeln. Das Tändeln mit dem weiblichen Geschlecht ist eine französische Liebhaberei und ein Thema ihrer Lebenskunst. Man tändelt sonst nur mit Kindern. Rousseau hat gesagt, „daß ein Frauenzimmer niemals etwas mehr als ein großes Kind werde“. Dieses Wort, das Kant ein sehr verwegenes nennt und um keinen Preis selbst ausgesprochen haben möchte, sei, wie er zur Erklärung desselben und gleichsam zur Entschuldigung Rousseaus bemerkt, in Frankreich geschrieben worden. Die Frauen sollen veredelnd auf die Männer wirken; daher könnte das schöne Geschlecht bei seiner Geltung in Frankreich die edelsten Handlungen des männlichen erwecken und einen mächtigeren Einfluß haben, als irgend sonst in der Welt, wenn man bedacht wäre, diese Richtung des Nationalgeistes ein wenig zu begünstigen. Aber die Frauen mögen hier wohl das Tändeln mehr begünstigen als das Arbeiten. Dies meinte Kant, aber er drückte seine Meinung artiger und witziger aus: „Es ist Schade“, sagte er, „daß die Lilien nicht spinnen“.[1]

In dem Erhabenen hatte der Philosoph das schrecklich Erhabene, Edle und Prächtige unterschieden; nun findet er, daß sich in den erhabenen Gefühlen von der ersten Art die Spanier, in denen von der zweiten die Engländer, in denen von der dritten die Deutschen besonders hervorthun. Wenn er vom Engländer bemerkt, daß er im Kleinen nicht gefällig, aber in der Freundschaft zu großen Diensten bereit, standhaft bis zur Hartnäckigkeit, kühn und entschlossen bis zur Vermessenheit, grundsätzlich bis zum Eigensinn und aus Ungenirtheit

[1] Beobachtungen. Abschn. IV. (S. 424—429.)

Sonderling sei, so hat er diese Züge wohl in seinem Freunde Green vor Augen gehabt.

Mit der Liebe zum Prächtigen, die er den Deutschen zuschrieb, hat Kant seinen Landsleuten und seinem Freunde Wobser (wenn er ihn dabei zum Vorbilde genommen) nicht eben geschmeichelt. Denn das Prächtige besteht nach ihm zum größten Theil in erhabenen Scheinwerthen, im Schein des Erhabenen, wofür im gesellschaftlichen Leben das Prunken mit Familie, Titel, Rang u. s. f. ein Beispiel abgiebt. Wer das Erhabene vorzugsweise im Prächtigen sucht, hat ein übertriebenes Gefühl für äußere Vorzüge und Ehren, er läßt sich durch fremden Glanz und fremdes Ansehen imponiren und ist daher von einer Nachahmungssucht erfüllt, die seiner eigenen Originalität den größten Abbruch thut. Kant bemerkt von dem Deutschen ausdrücklich: „Wo etwas in seinem Charakter ist, das den Wunsch seiner Hauptverbesserung rege machen könnte, so ist es diese Schwachheit, nach welcher er sich nicht erkühnt, original zu sein, ob er gleich dazu alle Talente hat, und daß er sich zu viel mit der Meinung anderer einläßt, welches den sittlichen Eigenschaften alle Haltung nimmt, indem es sie wetterwendisch, falsch und gekünstelt macht".

Dieser Empfindungsart entspricht in den Steigerungen des Selbstgefühls die Hoffart, welche Stolz mit Eitelkeit vereinigt. Der Beifall, welchen der Hoffärtige sucht, besteht in Ehrenbezeugungen. „Daher schimmert er gern durch Titel, Ahnenregister und Gepränge. Der Deutsche ist vornehmlich von dieser Schwachheit angesteckt. Die Wörter: gnädig, hochgeneigt, hoch- und wohlgeboren und dergleichen Bombast mehr machen steif und ungewandt und verhindern gar sehr die schöne Einfalt, welche andere Völker ihrer Schreibart geben können."[1] Den gleichen Tadel hat Kant noch in seiner Sittenlehre dreiunddreißig Jahre später wiederholt. Es ist sehr bemerkenswerth, daß in eben dem Zeitpunkt, wo in unserer schönen Litteratur der Mangel an Originalität auf das Lebhafteste empfunden, das Bedürfniß darnach geweckt wurde, und die eigenartige Dichtung begann, unser Philosoph es als einen Charakterzug des Deutschen hervorhob, daß er alle Kraft, originell zu sein, nur nicht den Muth dazu besitze. Kants „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" erschienen ein Jahr nach Lessings Minna von Barnhelm und zwei Jahre früher als der Laocoon.

---

[1] Beobachtungen. Abschn. IV. (S. 430 flgd.)

Am Schluß seiner Schrift richtet der Philosoph noch einen Blick auf die Wandlungen, welche der Geschmack in den Zeitaltern der Geschichte erlebt hat. Die echten Gefühle des Schönen und Erhabenen herrschten im klassischen Alterthum, sie verfielen in der römischen Kaiserzeit und entarteten im Mittelalter bis zur äußersten Verkehrung; die Renaissance bezeichnet die Epoche der Wiedergeburt, die Gegenwart fordert eine dem wiederhergestellten Geschmack und der schönen Einfalt gemäße Erziehung. Wir sehen, wie Kant über die Wiedererneuerung der Wissenschaften und Künste, über deren Einfluß auf die Sitten, über den Charakter der Gegenwart und die Aufgabe der Erziehung schon hier ganz anders denkt als Rousseau. „Endlich nachdem das menschliche Genie von einer fast gänzlichen Zerstörung sich durch eine Art Palingenesie glücklich wiederum erhoben hat, so sehen wir in unseren Tagen den richtigen Geschmack des Schönen und Edlen sowohl in den Künsten und Wissenschaften als in Ansehung des Sittlichen aufblühen, und es ist nichts mehr zu wünschen, als daß der falsche Schimmer, der so leichtlich täuscht, uns nicht unvermerkt von der edlen Einfalt entferne; vornehmlich aber, daß das noch unentdeckte Geheimniß der Erziehung dem alten Wahn entrissen werde, um das sittliche Gefühl in dem Busen eines jeden jungen Weltbürgers zu einer thätigen Empfindung zu erhöhen, damit nicht alle Feinigkeit bloß auf das flüchtige und müßige Vergnügen hinauslaufe, dasjenige, was außer uns vorgeht, mit mehr oder weniger Geschmack zu beurtheilen." Kant erkennt den ästhetischen wie pädagogischen Werth der classischen Cultur und ihrer Wiedergeburt: „Die alten Zeiten der Griechen und Römer zeigten deutliche Merkmale eines echten Gefühls für das Schöne sowohl als das Erhabene in der Dichtkunst, der Bildhauerkunst, der Architektur, der Gesetzgebung und selbst den Sitten".[1]

[1] Beobachtungen. Abschn. IV. (Bd. VII. S. 437 u. 438.)

Sechszehntes Capitel.

Kant und Swedenborg. Die gesunde und kranke Geistesverfassung. Geisterseherei und Metaphysik. Kant und Hume.

I. Die naturgemäße und naturwidrige Geistesart.

1. Der Ziegenprophet und das Naturkind.

Kants rousseaufreundliche Stimmung und sein lebhaftes Interesse für das Urmenschliche gaben sich bei einer merkwürdigen Gelegenheit öffentlich kund. Im Jahre 1764 erschien in Königsberg die abenteuerliche Figur eines Waldmenschen im Nomadenaufzuge, der in Begleitung eines achtjährigen Knaben eine Heerde Kühe, Schaafe, Ziegen umherführte und mit der Bibel in der Hand den Leuten, die in Menge herbeiliefen, Prophezeiungen machte. Im Munde des Volks hieß er der Ziegenprophet, Hamann nannte ihn „einen neuen Diogenes, ein Schaustück der menschlichen Natur". Es war ein seltenes Exemplar mitten in der Gesellschaft des achtzehnten Jahrhunderts, anziehend genug für die damalige, von Rousseaus Ideen angeregte und erfüllte Einbildungskraft. Auch Kant ließ sich über diese auffallende Erscheinung öffentlich hören.[1] Vor allem interessirte ihn „der kleine Wilde, der in den Wäldern aufgewachsen, allen Beschwerlichkeiten der Witterung mit Fröhlichkeit Trotz zu bieten gelernt hat, in seinem Gesichte keine gemeine Freimüthigkeit zeigt und von der blöden Verlegenheit nichts an sich hat, die eine Wirkung der Knechtschaft oder der erzwungenen Achtsamkeiten in der feinen Erziehung wird, und, kurz zu sagen, ein vollkommenes Kind in demjenigen Verstande zu sein scheint, wie es ein Experimentalmoralist wünschen kann, der so billig wäre, nicht eher die Sätze des Herrn Rousseau den schönen Hirngespinsten beizuzählen, als bis er sie geprüft hätte". So ergreift Kant die Gelegenheit, den genfer Philosophen öffentlich zu vertheidigen und zu bekennen, daß er dessen Ansichten über die Natur und Erziehung des Menschen keineswegs für Schwärmereien halte.

[1] Raisonnement über den Abenteurer Jan Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki. (Königsberg, gelehrte und politische Zeitung. 1764.) S. oben Cap. VI. S. 109. D. 2. (Bd. X. S. 1—4. Vgl. Hartensteins zweite Ausgabe. Bd. II. S. 207—209.)

2. Die Krankheiten des Kopfs.

Den Naturmenschen findet Kant in dem Fall, welchen er vor sich hat, nur in dem Kinde, das er einer rousseauschen Erziehungsweise gleichsam als Probestück übergeben möchte; in dem Vater des Kindes, dem abenteuerlichen Ziegenpropheten, sieht er nichts als eine Art Schwärmer, der ihm Gelegenheit giebt, seinen „Versuch über die Krankheiten des Kopfs“ zu schreiben, einen seiner launigsten und lebendigsten Aufsätze.[1] Es ist ein Versuch, die Geisteskrankheiten in ihren verschiedenen Abstufungen zu classificiren, auf richtige Begriffe zu bringen und im Allgemeinen zu erklären, denn im Grunde will diese Schrift nur „eine kleine Onomastik der Gebrechen des Kopfs“ ausführen, mehr zur Benennung als zur Erklärung der hierhergehörigen Fälle. Doch unterläßt es der Philosoph nicht, auch über den wirklichen Grund der Geisteskrankheiten seine bestimmte Meinung zu sagen.

Kant hatte, als er die Metaphysik umbilden wollte, in das erfahrungsmäßige Denken gleichsam die richtige Diät gesetzt, bei welcher die Wissenschaft gesund bleibt und zunimmt. Ganz in diesem Sinne bestimmt er hier die Geistesgesundheit überhaupt: der Kopf ist in richtigem Zustande, er sitzt so zu sagen auf dem rechten Fleck, wenn die Functionen der Erfahrung ihren normalen Verlauf haben; der Geist ist gesund, wenn er erfahrungsmäßig empfindet, urtheilt, schließt; er ist krank, wenn diese Functionen nicht richtig vor sich gehen, wenn die Erfahrung an einer Stelle aus ihrem richtigen Gleise gerückt wird und nicht mehr in Fluß kommt: dann ist unser Erkenntniß- oder Geistesvermögen verkehrt und in krankhafter Weise gestört. Nach diesem Kriterium lassen sich die Geistesstörungen unterscheiden. Wenn wir verkehrt empfinden, so ist unser Geist *verrückt*; wenn wir verkehrt urtheilen und sich der Irrthum unauflöslich festsetzt, heißt die Verrücktheit *Wahnsinn*; wenn wir verkehrt schließen und auf Unmöglichkeiten speculiren, wird der Wahnsinn zum *Wahnwitz*. In allen Fällen also ist der festgerannte Widerspruch gegen die Erfahrung, das naturwidrige Empfinden und Denken das Merkmal der Geisteskrankheit, deren mildere Grade von der Dummheit bis zur Narrheit, deren stärkere vom Blödsinn bis zur Tollheit fortgehen.

Wir empfinden verkehrt, wenn wir Dinge, welche in Wirklichkeit nicht sind, wahrnehmen, also imaginäre Empfindungen haben, wie im

[1] Versuch über die Krankheiten des Kopfs. (1764.) S. oben Cap. VII. S. 125. D. 3. (Bd. X. S. 5–22.) Vgl. Borowski. S. 210.

Traume: wenn wir wachend träumen. „Der Verrückte ist ein Träumer im Wachen." Die verrückten Empfindungen sind rein chimärisch. Ein milder Grad solcher Verkehrtheit sind die übertriebenen Empfindungen; sie sind zum Theil chimärisch, sie sind nicht verrückt, aber können es werden; im Wachsen begriffen, erscheinen sie als angehende Verrücktheit. Solche Verkehrung wirklicher Empfindungen durch Uebertreibung macht den Phantasten. Phantastische Gemüthsbeschaffenheiten sind z. B. Hypochondrie, Schwermuth und Liebe, wenn diese letztere in Entzückungen geräth. Kant ist nicht weit entfernt, die Verliebtheit, namentlich die entimentale, für einen gelinden Grad von Geisteskrankheit zu erklären. Doch muß man sich hüten, auch die großen moralischen Empfindungen für übertriebene und verkehrte zu halten. Man muß unterscheiden zwischen Enthusiasmus und Phantasterei. Dem gemeinen Verstande erscheint der Enthusiast leicht als Schwärmer, denn die niedere und selbstsüchtige Empfindung ist unfähig, die erhabene und tugendhafte zu theilen, und deshalb unfähig sie zu begreifen. Dem Egoisten gilt die Tugend für Schwärmerei. „Ich stelle den Aristides unter Wucherer, den Epiktet unter Hofleute, und Johann Jacob Rousseau unter die Doctoren der Sorbonne. Mich däucht, ich höre ein lautes Hohngelächter und hundert Stimmen rufen: welche Phantasten! Dieser zweideutige Anschein von Phantasterei in an sich guten moralischen Empfindungen ist der Enthusiasmus, und es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Großes geschehen."[1]

Dieser Ausspruch ist durchaus bezeichnend für Kants eigene Empfindungsweise. Ein Mann des nüchternen und schärfsten Verstandes, unerbittlich und satyrisch gestimmt gegen jede Phantasterei, war Kant durch sein ganzes Leben ein Enthusiast in dem von ihm bezeichneten Sinne; er sympathisirt mit jedem großen Aufschwunge der Menschheit und ist nie beredter, als in der Vertheidigung solcher Begebenheiten. Dieser moralische Enthusiasmus ist ein Charakterzug seines Gemüths und seiner Philosophie. Darum gab es viele, welche die kantische Philosophie für Mystik und Schwärmerei hielten. Vergleichen wir hier einen Augenblick Kant mit Hegel. Ganz dieselben Worte brauchen beide, der eine vom Enthusiasmus, der andere von der Leidenschaft: daß ohne sie niemals in der Welt etwas Großes geschehen sei. Hegel wollte mit seinem Ausspruch die heroischen

---

[1] Versuch über die Krankheiten des Kopfs. (Bd. X. S. 16.)

Charaktere in der Weltgeschichte rechtfertigen gegen den schulmeisterlichen Tadel der Moralisten; die persönlichen Leidenschaften wirken mit in den großen Begebenheiten der Welt, nicht als die unvermeidlichen Uebel der menschlichen Schwäche, sondern als die Hebel der Kraft, ohne welche die Sache, um die es sich handelt, nicht durchbricht. Dies ist Hegels richtiger Gedanke, übereinstimmend sowohl mit seiner psychologischen als geschichtlichen Betrachtungsweise. Diese beiden scheinbar gleichen Aussprüche gewähren, richtig verstanden, eine Einsicht in die innerste Verschiedenheit beider Philosophen. Ihre Ansichten sind einander entgegengesetzt: die kantische bejaht jene moralische Schätzung der Charaktere und Handlungen, die Hegel als einen geschichtswidrigen und menschenunkundigen Maßstab verwirft. Im Sinne Kants ist der Enthusiasmus jenes geläuterte moralische Gefühl, in welchem von den selbstsüchtigen Regungen der menschlichen Natur nichts zurückbleibt. Gerade deshalb ist Kant so übelgestimmt gegen die Helden des Alterthums, die sich ihrer Leidenschaften so wenig entäußern. Aristides und Epiktet sind seine Leute, nicht Herkules und Alexander. „Ein Mädchen nöthigt den furchtbaren Alcides den Faden am Rocken zu ziehen, und Athens müßige Bürger schicken durch ihr läppisches Lob den Alexander ans Ende der Welt.“[1] Es ist besonders Alexander, welchen Kant von oben herunter ansieht, Hegel dagegen wieder die moralisirenden Schulmeister vertheidigt, welche freilich nicht so ehrgeizig und stürmisch sind wie der Held von Macedonien, aber auch Asien nicht erobern.

Der Enthusiasmus ist eine moralische Empfindungsweise, welche mit der inneren Erfahrung nicht streitet, aber die Schwärmerei ist verkehrt, und zwar im höchsten Grade, wenn ihre vermeintlichen Wahrnehmungen sogar mit der Möglichkeit der Erfahrung im Widerspruch stehen. Dies ist der Fall bei den Fanatikern und Visionären, die sich göttlicher Erleuchtungen und einer großen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels rühmen. Als Beispiele solcher Fanatiker nennt Kant Mahomet und Johann von Leyden. Wenn diese Leute sich wirklich einbilden, Günstlinge des Himmels zu sein, so sind sie geisteskrank; wenn sie Gläubige machen, wird die Geisteskrankheit ansteckend; daher erscheinen in den Augen Kants der Islam und das Reich der Wiedertäufer zu Münster als epidemisch gewordene Kopfkrankheiten. Der erste Grund solcher Störungen liegt in einem körperlichen Leiden. Von hier muß

[1] Versuch über die Krankheiten des Kopfs. (Bd. X. S. 10.)

deshalb auch die Heilung ausgehen. Es ist nicht wahr, daß die Menschen aus Hochmuth verrückt werden, sondern sie werden hochmüthig, weil ihr Kopf sich nicht ganz in richtigem Zustande befindet, weil hier in Folge körperlicher Uebel, die ihren Hauptsitz wahrscheinlich mehr in den Verdauungsorganen als im Gehirn haben, Störungen eingetreten sind. Es sei gut, auch die milderen Grade der menschlichen Geistesgebrechen unter diesem ärztlichen Gesichtspunkte zu beurtheilen und zu behandeln. Mit launigem Ernst rechnet Kant auch die gelehrte Zanksucht und besonders die schlechte Poeterei, bekanntlich ein sehr verbreitetes Leiden, unter die Kopfkrankheiten, die vielleicht durch starke kathartische Mittel geheilt werden könnten. „Da nach Swift ein schlechtes Gedicht bloß eine Reinigung des Gehirns ist, wodurch viele schädliche Feuchtigkeiten zur Erleichterung des kranken Poeten abgezogen werden, warum sollte eine elende grüblerische Schrift nicht auch dergleichen sein? In diesem Falle aber wäre es rathsam, der Natur einen anderen Weg der Reinigung anzuweisen, damit das Uebel gründlich und in aller Stille abgeführt würde, ohne das gemeine Wesen dadurch zu beunruhigen.“ Wollte man diesen kantischen Vorschlag befolgen, so würden unsere Buchhändler bei weitem weniger, die Aerzte aber um so viel mehr zu thun haben.

Um die Krankheiten des Kopfs an einem gegebenen Falle zu beobachten, dazu war der Ziegenprophet aus dem Walde Alexen im Grunde ein dürftiges und wenig hervorragendes Exemplar. Hamann und Kant haben durch ihre Beschreibungen das Andenken des Mannes, welches sonst schnell erloschen wäre, aufbewahrt. Indessen hatte der Philosoph bei dieser Gelegenheit eine Studie gemacht, welche er bald in größerem Maßstabe verwerthen sollte.

II. Kants Schriften über und wider Swedenborg.

1. Swedenborg.

Unter allen magischen Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens stand damals schon seit zwei Jahrzehnten die merkwürdigste vor den Augen der Welt. Mitten in dem gebildeten Europa, aus dem Verkehr des praktischen und amtlichen Geschäftslebens, aus den Beschäftigungen mit den exacten und technischen Wissenschaften heraus war plötzlich in der Hauptstadt Schwedens ein Wundermann hervorgetreten, der mit seinen Gesichten und Prophezeiungen alle Welt in Erstaunen setzte, die Leichtgläubigen hinriß, die Zweifler verstummen machte und selbst die

Spötter zwang, mit Zurückhaltung oder gar mit Beifall von ihm zu reden. Dieser Mann war Emanuel Swedenborg. Als Kant ihn zum Gegenstand seiner Satyre nahm, war er schon ein Greis von 78 Jahren. Seit 1716 von Karl XII. im Fache des Bergwesens angestellt, hatte er in diesem amtlichen Geschäftskreise über ein Menschenalter gewirkt, im Interesse des Bergbaus ausgedehnte Reisen unternommen und seinen Namen durch mechanische Erfindungen, wie durch eine Reihe mathematischer und physikalischer Schriften bekannt gemacht. Seine philosophischen und mineralogischen Werke waren 1734 erschienen. Gleichzeitig gab er, lateinisch wie jene geschrieben, eine Abhandlung über das Unendliche und über den Endzweck der Schöpfung heraus. Natur- und religionsphilosophische Schriften machten den Uebergang zu der mystischen oder magischen Periode, welcher ausschließend die amtsfreien und letzten fünfundzwanzig Jahre seines Lebens angehören (1747—1772). Er war schon fünfundfünfzig, als er die ersten Visionen (Christuserscheinungen) gehabt haben wollte. Seitdem glaubte er sich himmlischer Offenbarungen theilhaftig und zu einer neuen tieferen Auslegung der heiligen Schriften berufen, kraft deren er den Anbruch des neuen Jerusalems und die apokalyptische Kirche verkündete; er fand Anhänger, die ihm eine Art apostolischer Bedeutung zuschrieben und mit der Zeit Gemeinden und Secten bildeten, welche namentlich in Schweden, England und Amerika Ausbreitung gewannen und bis heute fortdauern. Das erste große Werk seiner mystischen Zeit sind die acht Bände der «Arcana coelestia», die 1749—1756 in London erschienen. Zehn Jahre später erschien Kants dagegen gerichtete Satyre.

2. Wundergeschichten Swedenborgs.

Man erzählte sich von Swedenborg eine Menge Zeichen und Wunder der erstaunlichsten Art; einige davon schienen durch glaubwürdige Zeugen und Berichte so ausgemacht zu sein, daß selbst skeptische Leute Anstand nahmen, sie für bloße Mährchen zu halten. Der Ruf seiner Wunderthaten ging von Mund zu Mund. Kraft der ihm verliehenen Wundergabe des inneren Gesichts schaute er in die räumliche und zeitliche, den äußeren Sinnen verschlossene Ferne: er war Visionär und Prophet, mit einem Worte ein Seher, der von oben herab erleuchtet zu sein schien, als ein von Gott erwähltes und begnadigtes Werkzeug. Auch das Reich der abgeschiedenen Geister lag offen vor

seinem Blicke; er wußte die Todten zu beschwören und verkehrte mit den Seelen Verstorbener wie mit Seinesgleichen: sie kamen, wenn er sie rief, antworteten, wenn er sie fragte, erzählten ihm Dinge, welche nur sie allein wissen konnten, und der Erfolg bewies, daß Swedenborg die sichersten Nachrichten unmittelbar aus dem Jenseits bezog. So konnten durch seine gefällige Vermittlung die Lebenden mit den Seelen im Jenseits verkehren.

Selbst um einer geringfügigen häuslichen Sache willen mußten die Todten herbei und auf seinen Wink Rede und Antwort stehen. Es konnte der Fall sein, daß der Mann eine Rechnung bezahlt und die Quittung verlegt oder verloren hatte, er war gestorben, und die Frau hätte die Rechnung zum zweiten male bezahlen müssen, wäre ihr nicht Swedenborg zu Hülfe gekommen. Wir erzählen keine Dichtung, sondern eine Begebenheit, die sich wirklich sollte zugetragen haben. Der holländische Gesandte in Stockholm, Ludwig von Marteville, starb den 25. April 1760; einige Zeit nach seinem Tode kam der Goldschmied Kroon und verlangte Bezahlung für ein von ihm geliefertes Silberservice; die Frau wußte, daß die Schuld getilgt sei, doch wollte sich die Quittung nirgends finden. Da half Swedenborg auf ihre Bitte, er citirte den Verstorbenen und erfuhr von ihm, daß er die Rechnung sieben Monate vor seinem Tode bezahlt und im verborgensten Fach eines Schrankes im oberen Zimmer aufbewahrt habe; alles wurde auf das Genaueste beschrieben und der Frau mitgetheilt, drei Tage nachdem sie sich an Swedenborg gewendet. Der Erfolg bestätigte die Aussage des Nekromanten.

Die Königin von Schweden, Louise Ulrike (die Schwester Friedrichs des Großen), hatte diese Begebenheit erfahren; sie ließ Swedenborg kommen, um seine Wundergabe auf die Probe zu stellen, und gab ihm einen geheimen Auftrag, der in seinen Verkehr mit den Seelen der Abgeschiedenen einschlug; er sollte ihr eine Frage beantworten, welche kein Lebender, ausgenommen die Königin selbst, zu beantworten vermochte. Nach einigen Tagen brachte Swedenborg zum größten Erstaunen der skeptisch gesinnten Fürstin die vollkommen richtige Antwort. Sie selbst hat die Sache weiter erzählt; der mecklenburgische Gesandte von Lützow in Stockholm hat sie miterlebt und dem österreichischen Gesandten Dietrichstein in Kopenhagen zum öffentlichen Gebrauche brieflich mitgetheilt. Der Zeitpunkt dieser Begebenheit fällt gegen Ende des Jahres 1761.

Zu dem übernatürlichen Privilegium, kraft dessen Swedenborg mit der Geisterwelt in einen so intimen Verkehr gesetzt und in den Einrichtungen des Jenseits so gut als in seinem eigenen Hause orientirt war, kam noch die Gabe des zweiten Gesichts, wodurch er die entlegensten Begebenheiten in der wirklichen Welt wahrnahm. Was sich in weiter Ferne zutrug, erschien ihm als Vision so genau und umständlich, als ob er in unmittelbarer Nähe Augenzeuge des Vorgangs gewesen. Er war auf der Rückkehr von einer seiner Reisen den 19. Juli 1759 in Gothenburg gelandet und sah hier die Feuersbrunst, die gleichzeitig den Södermalm von Stockholm in Asche legte; er verkündete der Gesellschaft, worin er sich befand, diese seine Vision, sagte genau, wann das Feuer ausgebrochen, wie es verlaufen, wo es gehemmt worden. Zwei Tage später kamen von Stockholm die Nachrichten über die Feuersbrunst und bestätigten Swedenborgs Angaben.[1]

3. Kants Satyre und sein Brief an Charlotte von Knobloch.

Während der Ruf der Wunderthaten des schwedischen Magus durch die Welt ging und schon die Aufmerksamkeit unseres Philosophen beschäftigte, schrieb dieser seine Bemerkungen über den Ziegenpropheten und seine Abhandlung über die Krankheiten des Kopfs, worin den Visionären und Geistersehern ein so hervorragender Platz unter den pathologischen Erscheinungen des Seelenlebens angewiesen wurde. Wenn der unbekannte Nomade aus dem Walde Alexen zunächst jene Abhandlung veranlaßt hatte[2], so mußte die darin aufgestellte Theorie jetzt an dem gelehrten und berühmten Seher von Stockholm bewährt werden. Dieser war, wie sich Kant selbst ausdrückt, „der Erzgeisterseher aller

[1] Swedenborg sei von seiner Reise in England eines Sonnabends gegen Ende September 1756 zu Gothenburg ans Land gestiegen und im Hause des William Castel gastlich empfangen worden, mit ihm noch eine Gesellschaft von 15 Personen. Um 6 Uhr habe sich Swedenborg entfernt und sei bald erschreckt zurückgekehrt mit der Nachricht, daß der Södermalm in Stockholm in Brand stehe. In einer Entfernung von mehr als fünfzig Meilen habe er den Verlauf des Brandes von 6—8 Uhr Abends verfolgt und genau angegeben. Am nächsten Montag Abend und Dienstag früh kamen geschäftliche und amtliche Berichte, die mit seinen Angaben völlig übereinstimmten. So berichtet Kant brieflich (1763). Im Jahre 1766 ist er über den Zeitpunkt besser unterrichtet, obwohl auch nicht genau. Der Brand hat nicht Ende 1759 stattgefunden, sondern den 19. Juli 1759.

Du Prel verwirrt die Angaben Kants und citirt die briefliche, als ob sie in den „Träumen" enthalten wären. J. Kants Vorlesg. über Psychologie. Einl. S. XXIV u. XXV. (Anmkg.) — [2] Borowski. S. 210.

Geisterseher, der Erzphantast unter allen Phantasten". Gewiß wurde damals der Philosoph von vielen Seiten um seine Meinung über Swedenborg bestürmt, und er konnte die an ihn ergangenen Fragen zuletzt nicht besser beantworten und loswerden als durch eine öffentliche Erklärung, die er unter dem Titel „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" im Jahre 1766 veröffentlichte.[1] Aus einer ähnlichen Veranlassung hatte er zehn Jahre früher seine Abhandlung über das Erdbeben von Lissabon geschrieben.

Als er die „Träume" dem Philosophen Mendelssohn zuschickte, nannte er sie in dem begleitenden Briefe „eine gleichsam abgedrungene Schrift". Der folgende Brief erklärt diesen Ausdruck. „Da ich einmal durch die vorwitzige Erkundigung nach den Visionen des Swedenborg sowohl bei Personen, die Gelegenheit hatten ihn selbst zu kennen, als auch vermittelst einer Correspondenz und zuletzt durch Herbeischaffung seiner Werke viel hatte zu reden gegeben, so sah ich wohl, daß ich nicht eher vor der unablässigen Nachfrage würde Ruhe haben, als bis ich mich der bei mir vermutheten Kenntniß aller dieser Anekdoten entledigt hätte."[2] Es steht demnach fest, daß Kant, bevor er seine Satyre schrieb, vielfältig über Swedenborg correspondirt hat, um theils selbst Erkundigungen einzuziehen, theils die Nachfragen anderer zu beantworten. Um dann einmal für immer mit der Sache aufzuräumen und einen ihm lästig gewordenen Briefwechsel loszuwerden, schrieb er die in Rede stehende Schrift. Dies war nicht die einzige, noch weniger die wichtigste Absicht, die er dabei hatte, wohl aber eine der nächsten. Es ist schon darum höchst wahrscheinlich, daß Kant nach dieser Schrift, d. h. nach dem Jahre 1766 über Swedenborg nichts mehr geschrieben, keine Nachfrage mehr erhalten, wenigstens keine mehr beantwortet hat. Zwar erschien die Schrift ohne seinen Namen, doch war die Autorschaft erkennbar genug und das Geheimniß derselben auch von dem Verfasser keineswegs ängstlich gewahrt. Wer hätte nach einer solchen öffentlichen und unzweideutigen Erklärung sich noch herausnehmen sollen, den Philosophen um eine Privatbelehrung anzugehen?

Von den Briefen, welche Kant geschrieben hat, um Sicheres über Swedenborg zu erfahren, ist uns keiner bekannt, wohl aber seine Antwort auf eine der Nachfragen. Diese letztere kam von einer Dame

[1] S. oben Cap. VI. S. 109. D. 4. (Bd. III. S. 45—112.) — [2] Briefe an Mendelssohn vom 7. Februar u. 8. April 1766. (Kants S. W. Ausg. von Rosenkranz u. Schubert. Bd. XI. Abth. I. S. 6 flgd.)

seiner persönlichen Bekanntschaft: Fräulein Charlotte von Knobloch. Die Antwort des Philosophen ist zuerst durch Borowski veröffentlicht worden und dann in die Gesammtausgaben übergegangen.[1] Wir ersehen daraus, daß Kant, als er die Zuschrift der Dame erwiederte, noch beschäftigt war, sichere Nachrichten über Swedenborg zu gewinnen; er hatte die umlaufenden Gerüchte gehört und sich bemüht, den Quellen derselben so nah als möglich zu kommen. Ein dänischer Officier in Kopenhagen hatte ihm den Fall mit der Königin, wie denselben der mecklenburgische Gesandte diplomatisch beglaubigt hatte, aus eigener Kenntniß des Schreibens mitgetheilt und die Sache auf weitere Anfragen wiederholt bestätigt, im Uebrigen rieth er dem Philosophen sich an Swedenborg selbst zu wenden. Dies geschah, aber der Brief Kants blieb unerwiedert; Swedenborg hatte geäußert, daß er in einer öffentlichen Schrift, welche er demnächst in London herausgeben wolle, die Fragen des Philosophen beantworten werde, aber auch diese Verheißung blieb unerfüllt. Daß Swedenborg die Wundergabe, mit den Seelen der Abgeschiedenen zu verkehren, sich wirklich zuschrieb, und daß er die Fragen Kants öffentlich beantworten wolle, erfuhr der letztere durch einen Engländer, welchen er in Königsberg kennen gelernt und bei dessen Reise nach Stockholm beauftragt hatte, ihm von dort über Swedenborg zu berichten. Der Engländer war auch nach Gothenburg gekommen, wo ihm die zuverlässigsten Zeugen Swedenborgs Vision vom Brande in Stockholm bestätigt hatten. In seinem Briefe an das Fräulein beschränkt sich nun Kant darauf, jene Wundergeschichten quellenmäßig wiederzugeben, mit Zurückhaltung des eigenen Urtheils. Er wolle „in einer so schlüpfrigen Sache“ nicht aburtheilen, im Ganzen verhalte er sich zu dergleichen Dingen skeptisch und nach den Regeln der gesunden Vernunft verneinend; indessen wo er die Möglichkeit gewisser Erscheinungen nicht zu erklären vermöge, wolle er wenigstens auch die Unmöglichkeit derselben nicht behaupten; jedenfalls habe hier der Betrug offenen Spielraum. Was Swedenborg insbesondere angehe, so schienen die erzählten Thatsachen freilich so wohl beglaubigt, daß es schwer sei, daran zu zweifeln; doch sei er selbst nicht genau genug unterrichtet und sein Correspondent der Methoden nicht kundig genug, dasjenige abzufragen, was in einer solchen Sache das meiste Licht geben

[1] Borowski. S. 211—225. — J. Kants S. W. 1. Ausgabe von Hartenstein. Bd. X. S. 453—467.

könne. „Ich warte mit Sehnsucht auf das Buch, das Swedenborg in London herausgeben will. Es sind alle Anstalten gemacht, daß ich es sobald bekomme, als es die Presse verlassen haben wird.“ Dieses Buch ist, wie schon bemerkt, nicht erschienen.

In keinem Fall läßt sich der Brief Kants an Fräulein v. Knobloch als ein Zeugniß brauchen, daß der Philosoph je in seinem Leben an Swedenborg und dessen Wunderthaten geglaubt habe. Er verspottet sie nicht, das ist alles. Verglichen mit den „Träumen“, ist der Skepticismus in diesem Briefe gelinder und vielleicht, da er sich an eine Dame wendet, galanter. Es kommt noch darauf an, wen Kant in diesem Briefe mehr schonen will: den Geisterseher oder das Fräulein. Dem Publicum gegenüber wollte er den Geisterseher nicht schonen; hier behandelte er als gemeine Sagen und Märchen, was er dort als glaubwürdige Erzählungen nicht etwa rechtfertigt, sondern bloß aus glaubwürdigen Quellen berichtet. Dieser Unterschied, so geringfügig er ist, wenn wir die Umstände beider Schriften erwägen, möchte dann bemerkenswerth sein, wenn der Brief später geschrieben wäre als die Satyre, wie ein deutscher Swedenborgianer unserer Zeit zu beweisen gesucht hat.[1]

4. Der Zeitpunkt des Briefes.

Als Datum des Briefes findet sich bei Borowski und nach ihm in den Gesammtausgaben der 10. August 1758. Diese Angabe ist offenbar unrichtig, denn die in dem Briefe erzählten Begebenheiten fallen nachweislich in die Zeit vom 19. Juli 1759 bis Ende 1761. Nun behauptet Tafel, jene falsche Zeitangabe sei durch „eine grobe Fälschung“ entstanden und das Schreiben absichtlich zehn Jahre zurückdatirt worden, damit es durch die späteren „Träume“ als antiquirt erscheine und das letzte Wort Kants über Swedenborg verwerfend ausfalle. Er selbst will dagegen beweisen, daß jener Brief, worin er verblendeter Weise die Anerkennung Swedenborgs findet, Kants letzte Ansicht über den Wundermann ausspreche und im Jahre 1768 geschrieben sei. Seine

[1] J. Tafel: Supplement zu Kants Biographie und zu den Gesammtausgaben seiner Werke, oder die von Kant gegebenen Erfahrungsbeweise für die Unsterblichkeit und fortdauernde Wiedererinnerungskraft der Seele, durch Nachweisung einer groben Fälschung in ihrer Unverfälschtheit wiederhergestellt, nebst einer Würdigung seiner früheren Bedenken gegen, sowie seiner späteren Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit. (Stuttgart 1845.)

Beweisgründe sind so ungereimt als seine Beweggründe. Weil die historischen Angaben in den „Träumen" genauer und richtiger sind, als im Briefe, daraus sollte man vernünftigerweise schließen, daß jene als die besser unterrichtete Schrift die spätere sei; aber unser Swedenborgianer schließt nach seiner Art Logik gerade umgekehrt. Weil jener Correspondent, der von Stockholm aus über Swedenborg berichtete, ein Engländer war, mit dem sich Kant in Königsberg befreundet hatte, darum müsse es Green gewesen sein, dessen Bekanntschaft der Philosoph erst im Jahre 1768 gemacht habe. Aber Green war in Königsberg ansässig, während jener ungenannte Engländer sich nur vorübergehend dort aufhielt, und Kants vertraute Freundschaft mit Green bestand 1768 schon seit vielen Jahren.[1] Weil Swedenborgs Wundergeschichten im Briefe „glaubwürdige Erzählungen", in den Träumen dagegen „gemeine Sagen" genannt werden, so müßte nach der Meinung des Swedenborgianers Kant „sich einer frechen Lüge schuldig gemacht haben", wenn die Träume später wären als der Brief. Als ob der vermeintliche Widerspruch zwischen beiden nicht derselbe bliebe, wie es sich auch mit ihrer Zeitfolge verhalte! Als ob eine solche Verschiedenheit der Ansichten einer „Lüge" gleich sei! Aber ein Widerruf zu Gunsten Swedenborgs scheint in den Augen des verblendeten Anhängers so wenig ein Widerspruch zu sein als in den Augen der Kirche der eines Ketzers. Von seinem thörichten Fanatismus verführt, läßt sich der Verfasser des „Supplements" zu einem sinnlosen Ausbruche der Wuth gegen Kant hinreißen. Der Glaube an Swedenborg ist für ihn gleichbedeutend mit dem an das Uebersinnliche. Weil sich Kant dem Glauben an Swedenborg widersetzt habe, darum sei „es sehr gerecht und natürlich, daß wir ihn, des Vermögens für das Uebersinnliche völlig beraubt, an den Folgen sinnlicher Gier sein Leben endigen sehen!" Dann hat also Kants vermeintliche Bekehrung zum Glauben an Swedenborgs Wunder am Ende doch nichts geholfen. Aber in seinem Briefe hatte der Philosoph die Geschichte zwischen Swedenborg und der Frau von Marteville als eine glaubwürdige Erzählung berichtet. Damals also glaubte er an jene wunderbar geoffenbarte und wiedergefundene Quittung. Und was folgte nicht alles daraus? Hier war durch eine greifbare Thatsache bewiesen, was die Demonstrationen der speculativsten Köpfe niemals sicher genug hatten

[1] S. oben Cap. VI. S. 116 u. 117 Anmkg.

beweisen können: die persönliche Fortdauer der Seele in so individueller Art, daß sie nichts von ihrem diesseitigen Leben vergißt und sogar noch der Rechnungen wie der Quittungen sich erinnert! Das nennt man einen „Erfahrungsbeweis". Und daß Kant diese Geschichte (nicht etwa geglaubt, sondern nur) brieflich berichtet hat, ist dem Verfasser des Supplements als ein vollwichtiger Grund erschienen, auf dem Titel seiner Schrift „die von Kant gegebenen Erfahrungsbeweise für die Unsterblichkeit und fortdauernde Wiedererinnerungskraft der Seele" zu verkünden. — Ich würde diese Schrift keiner so eingehenden Beachtung gewürdigt haben, wenn sie nicht ein bemerkenswerthes Beispiel wäre, wie der Fanatismus die Kritik verdirbt, und unbegreiflicherweise so viel Beistimmung gefunden hätte, daß man ihre Behauptung, der Brief sei 1768 geschrieben, für bewiesen gehalten.

Vergleicht man den Brief mit den Begebenheiten, welche er erzählt, so ist klar, daß er nicht vor 1762 entstanden sein kann; vergleicht man ihn mit den „Träumen", so erhellt, daß er früher sein muß als diese. Als Kant den Brief schrieb, hatte er von Swedenborg noch nichts gelesen; als er seine Satyre verfaßte, hatte er alles gelesen, dessen er habhaft werden konnte: so viel, daß er der Sache ganz überdrüssig war, er hatte für die «Arcana coelestia» sieben Pfund bezahlt und war über den Unsinn, den er eingenommen, und das Geld, das er ausgegeben, so ärgerlich, daß der Unwille darüber wohl das Seinige beitrug, den Humor gegen Swedenborg zu salzen. Der Brief fällt demnach in den Zeitraum von 1762—1765. Wer darüber in Zweifel sein kann, hat keine von beiden Schriften gelesen. Der Zeitpunkt läßt sich noch genauer bestimmen, wenn man einige im Briefe enthaltenen Daten näher verfolgt: sie betreffen den dänischen Offizier, den ungenannten Engländer und Swedenborgs beabsichtigte Reise nach London. Der Offizier schrieb dem Philosophen, daß er zur Armee unter dem General St. Germain abgehen müsse. Damals drohte gegen Dänemark ein Krieg von seiten Peters III., der im Januar 1762 den russischen Thron bestiegen; die dänische Armee stand im Frühjahr dieses Jahres kriegsbereit in Mecklenburg. Nun wendet sich Kant an Swedenborg selbst und erfährt von dem Engländer, der sich „verwichenen Sommer" in Königsberg aufgehalten und dann nach Stockholm gereist war, wo er den Wundermann kennen lernte, daß der letztere sich „im Mai dieses Jahres" nach London begeben und dort in einer öffentlichen Schrift Kants Fragen beantworten werde. Unter dem

„verwichenen Sommer" kann nur der Sommer 1762, unter dem „Mai dieses Jahres" nur der Mai 1763 verstanden sein. Wir wissen außerdem, daß Fräulein Charlotte von Knobloch den 22. Juli 1764 sich mit dem Hauptmann Fr. von Klingsporn verheirathet hat.[1] Also fällt der den 10. August datirte Brief in das Jahr 1763, aus welcher unleserlich geschriebenen Jahreszahl sich leicht die falsche Lesart 1758 ohne jede „Fälschung" erklärt.[2]

III. Der Geisterseher und die Metaphysik.

1. Die Doppelsatyre.

Nach jenem Briefe wartet Kant ungeduldig noch auf das von Swedenborg in Aussicht gestellte Buch, im Stillen mit der vielbesprochenen und räthselhaften Erscheinung beschäftigt; er schreibt im folgenden Jahre seine Bemerkungen über den Ziegenpropheten und seinen Versuch über die Krankheiten des Kopfs; endlich kauft er sich das theure Werk über die «Arcana coelestia» und verfaßt seine Satyre. Hamann theilte jene Lectüre und empfand denselben Widerwillen, er las auch die Schrift über das Unendliche, die ihm nicht magisch, sondern scholastisch vorkam, er verglich Swedenborgs Schreibart mit der Wolfs und nannte dessen Wundererscheinung „eine Art von transscendentaler Epilepsie". Im Jahre 1784 schrieb er darüber seinem Freunde Scheffner: „Bei der Uebersetzung des Swedenborg kann man sich keinen Begriff von dem Besondern seines lateinischen Stils machen, der wirklich etwas Gespenstermäßiges an sich hat. Wie unser Kant sich damals alle die Werke seiner Schwärmerei verschrieb, habe ich die Ueberwindung gehabt, das ganze Geschwader dicker Quartanten durchzulaufen, in denen eine so ekle Tautologie der Begriffe und Sachen enthalten ist, daß ich kaum einen Bogen aufzuzeichnen fand. Im Ausland fand

[1] Die Thatsache dieser Heirath erfuhr ich zuerst aus dem Munde der verstorbenen Frau von Krauseneck (Wittwe des Generals von Krauseneck, der als Chef des Generalstabs der preußischen Armee die Stelle einnahm, welche zehn Jahre nach ihm Moltke erhielt), sie war die Urenkelin jener Frau von Klingsporn, die als Fräulein von Knobloch mit Kant über Swedenborg correspondirt hat. Das genaue Datum der Heirath hat Ueberweg aus den genealogisch-historischen Nachrichten (Lpzg. 1765, Th. XXVII. S. 384) festgestellt. — [2] Vgl. J. Kants S. W. Neue Ausgabe von Hartenstein: Bd. III. Vorrede. S. VIII—X. Vgl. oben Cap. VII. S. 125. D. 1. [S. 135 Z. 18 und 19 von oben zu lesen: „abgesehen von den beiden Schreiben an Fräulein Charlotte von Knobloch und Frau von Funk, 14 Correspondenzen" u. s. f.]

ich eine ältere Schrift von ihm de infinito, die ganz in wolfisch-scholastischem Geschmack geschrieben war. Ich erkläre mir das ganze Wunder durch eine Art transscendentaler Epilepsie, die sich in einen kritischen Schaum auflöst."[1]

Wir kennen die Veranlassungen, welche Kant zu einer öffentlichen Erklärung über Swedenborg hatte, und aus seinem Versuch über die Krankheiten des Kopfs auch die Gesichtspunkte, unter denen er die Visionäre zu betrachten geneigt war; wir dürfen voraussehen, daß die öffentliche Erklärung sich wider Swedenborg richten, mit dem Nimbus desselben in den grellsten Contrast treten und satyrisch ausfallen wird. Diese Erwartung rechtfertigt sich in vollstem Maße. Aber durch das Studium der arcana coelestia gewann die polemische Tendenz eine Erweiterung und Vertiefung, an welche der Philosoph wohl zuerst selbst nicht gedacht hatte. Auch ihm, wie Hamann, kam der Einfall, Swedenborg mit Wolf zu vergleichen, des Sehers himmlische Geheimnisse mit des Metaphysikers „vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt, der Seele, auch allen Dingen überhaupt". So entstand die Doppelsatyre: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik". Nichts konnte dem Philosophen gerade jetzt gelegener kommen als die Ausführung dieser Parallele. Swedenborg und die Metaphysiker waren für Kant, um mit dem Sprüchwort zu reden, wie zwei Fliegen, die er mit einer Klappe schlagen konnte. Er schlug lachend zu. Die Vergleichung selbst war schon in ihrer Anlage humoristisch empfunden, sie stimmte den Philosophen so heiter, daß er sie in der besten Laune verfolgte und mit behaglicher Schonungslosigkeit nach beiden Seiten zur Darstellung brachte: er ließ die Metaphysiker im Lichte der Visionäre erscheinen, und indem er diese durch jene erläuterte, traf er mit dem Pfeil seines Spottes das doppelte Ziel.

Mit dem humoristischen Charakter der Schrift und ihren derben Späßen verträgt sich sehr wohl ihre ernste Absicht, und es heißt die letztere keineswegs übersehen, wenn wir die heitere und scherzende Art der Ausführung hervorheben. Man braucht nur die Ueberschriften zu lesen, um sogleich an den Stil englischer Humoristen jener Zeit erinnert zu sein. Den Eingang des Ganzen bildet ein „Vorbericht, der sehr wenig für die Ausführung verspricht"; der erste dogmatische Theil beginnt mit folgendem Thema: „Ein meta-

[1] Hamanns Schriften. (Ausg. von Roth.) Th. VII. S. 178 flgd.

physischer Knoten, den man nach Belieben auflösen oder abhauen kann"; der zweite historische Theil bringt die uns bekannten Wundergeschichten Swedenborgs unter dem Titel: „Eine Erzählung, deren Wahrheit der beliebigen Erkundigung des Lesers empfohlen wird". So schreibt man nicht über philosophische Materien, wenn man nur ernste Absichten verfolgt; so hat Kant auch nur in diesem einzigen Falle seine Ueberschriften stilisirt. Gleich die ersten Sätze des Vorberichts enthalten eine beißende Satyre, welche mit Voltaire wetteifert und den gläubigen Interessen aller Art wirklich „sehr wenig für die Ausführung verspricht". Das Schattenreich sei das Paradies der Phantasten, dessen Grundriß die Philosophen nach ihrer Willkür construiren und dessen Gebiet die Priester zu ihrem Nutzen bewirthschaften. „Nur das heilige Rom hat daselbst einträgliche Provinzen; die zwei Kronen des unsichtbaren Reichs stützen die dritte, als das hinfällige Diadem seiner irdischen Hoheit, und die Schlüssel, welche die beiden Pforten der andern Welt aufthun, öffnen zugleich sympathetisch die Kasten der gegenwärtigen."[1] Wenn es in diesem Zuge fortgeht, so erhalten wir nicht bloß eine doppelte, sondern eine dreifache Satyre.

2. Die Gemeinschaft mit der Geisterwelt.

Das Schattenreich abgeschiedener Geister gehört, wenn es überhaupt ist, zur Geisterwelt, und die erste aller hierher gehörigen Untersuchungen muß darum die Frage stellen: ob es überhaupt Geister giebt, deren Dasein und Wirksamkeit uns einzuleuchten vermöge: immaterielle Wesen oder einfache Substanzen denkender Art, zu denen wir auch die menschliche Seele rechnen? Wir stehen vor dem metaphysischen Problem, welches den Mittelpunkt des psychologischen trifft. Die Erkennbarkeit der Geister fordert, daß sie im Weltganzen existiren, also mit der Körperwelt verknüpft, d. h. im Raume gegenwärtig und thätig sind, aber sie dürfen denselben nicht erfüllen, denn sie sind immaterieller Natur, also haben sie weder Ausdehnung noch Figur. Wie solche Wesen, die den Raum einnehmen, ohne ihn zu erfüllen, die zugleich räumlich und nicht räumlich sind, existiren sollen, ist schwer einzusehen. Der Philosoph bemerkt an dieser Stelle, daß im Fortschritte der Untersuchung sich vor seinen Augen öfters Alpen erheben, wo andere einen ebenen und gemächlichen Fußsteig vor sich sehen, den sie fortwandern oder zu

[1] Träume eines Geistersehers u. s. f. (Bd. III. S. 47.)

wandern glauben. Auch die menschliche Seele muß in der Körperwelt ihren Ort haben; es ist „der Ort, wo sie empfindet", sie muß entweder „ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile sein" oder irgendwo im Gehirn ihren besonderen Sitz haben: im ersten Fall wirkt sie im Raum, ohne denselben zu erfüllen, im andern Falle folgt, daß sie selbst körperlicher Natur ist. Hier schlingt sich jener „metaphysische Knoten, den man nach Belieben entweder auflösen oder abhauen kann". Der Zusammenhang zwischen Geist und Körper ist unbegreiflich, die Gründe dieser Unerkennbarkeit sind unwiderleglich. „Wie wenig ich auch sonst dreist bin, meine Verstandesfähigkeit an den Geheimnissen der Natur zu messen, so bin ich gleichwohl zuversichtlich genug, keinen noch so fürchterlich gerüsteten Gegner zu scheuen, um in diesem Falle mit ihm den Versuch der Gegengründe im Widerlegen zu machen, der bei den Gelehrten eigentlich die Geschicklichkeit ist, einander das Nichtwissen zu demonstriren."[1] Die Gegner sind in diesem Falle die Metaphysiker im Gebiete der Psychologie.

Nehmen wir, daß die Geister unabhängig von der Körperwelt für sich existiren und eine Vereinigung oder ein Ganzes für sich ausmachen, eine immaterielle oder intelligible Welt, so entsteht die Frage nach unserer Gemeinschaft mit dieser Geisterwelt. Wenn die letztere alle Wesen in sich schließt, die materiellen wie immateriellen, also auch dem Reich der Körper zu Grunde liegt und sich darin offenbart, so erscheint das Universum als ein Stufenreich der Dinge, welches von den niedrigsten Lebensformen bis zu den höchsten der sichtbaren Welt emporsteigt und jenseits derselben als Geisterreich im eigentlichen und engeren Sinn fortschreitet. Dann ist die menschliche Seele zugleich ein Glied der materiellen und immateriellen Welt, aber erst nachdem sie die Sinnenwelt verlassen, kommt sie in eine anschauliche Gemeinschaft mit dem jenseitigen Geisterreich. So lange sie hinieden lebt, vermag sie nur die sinnlichen Gegenstände klar zu empfinden. Diese metaphysische Weltanschauung bildet den Grundzug der leibnizischen Lehre; sie ist eine Hypothese oder ein System von der geistigen Natur, welches Kant zur „geheimen Philosophie" rechnet.[2]

Wir wissen, wie die Einheit und systematische Verfassung der Körperwelt das erste große Problem war, welches unseren Philosophen so

---

[1] Träume eines Geistersehers u. s. f. Th. I. Hauptst. I. (S. 49—60.) — [2] Ebendas. Th. I. Hauptst. II. Ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen. (S. 60—64.)

tief und erfolgreich beschäftigt hatte. Jetzt sieht er sich vor die Frage gestellt: ob es auch eine Einheit und systematische Verfassung der Geisterwelt giebt, eine erkennbare Geistergemeinschaft, eine solche, die nicht „gar zu sehr hypothetisch ist, sondern aus einer wirklichen und allgemein zugestandenen Beobachtung könnte geschlossen werden“, d. h. eine erfahrungsmäßige? Wir wissen auch schon, daß und wie der Philosoph diese Frage bejaht. Zur Auflösung des ersten Problems half ihm Newton, zu der des anderen Rousseau. Es giebt zwei Arten der Geistergemeinschaft: die moralische und die mystische; demgemäß finden sich zwei Wege, die uns die Gemeinschaft mit der Geisterwelt eröffnen: das moralische Gefühl und die übernatürliche Erleuchtung; jenen Weg ging Rousseau, diesen glaubte Swedenborg zu gehen. Von jenen beiden Arten und Wegen verhält sich Kant zu den ersten völlig bejahend, zu den zweiten völlig verneinend.

Die vernünftigen Wesen empfinden die Tendenz zu ihrer Vereinigung; in dieser Empfindung besteht die einfache Thatsache des sittlichen Gefühls. Ein ähnliches Grundgesetz vereinigt die Körper wie die Geister: das der wechselseitigen Anziehung. Was in der Körperwelt die Gravitation macht, das vollbringt in der Geisterwelt die Liebe: in dieser Analogie liegt der tiefste Grund zu jener Parallele Kants zwischen Newton und Rousseau; und wir wollen es hier nicht unbemerkt lassen, daß eben dieselbe Parallele sich in den Jugendgedichten Schillers als ein feurig empfundenes Thema wiederholt. Gleich das erste seiner Lauralieder beginnt mit dieser Anschauung:

Meine Laura! Nenne mir den Wirbel,
Der an Körper Körper mächtig reißt,
Nenne, meine Laura, mir den Zauber,
Der zum Geist monarchisch zwingt den Geist.

Und ebenso das tiefsinnige Gedicht „Die Freundschaft“:

Freund! genügsam ist der Wesenlenker —
Schämen sich kleinmeisterische Denker,
Die so ängstlich nach Gesetzen spähn.
Geisterreich und Körperweltgewühle
Wälzet eines Rades Schwung zum Ziele,
Hier sah es mein Newton gehn.
Sphären lehrt es, Sclaven eines Zaumes,
Um das Herz des großen Weltenraumes
Labyrinthenbahnen ziehn —
Geister in umarmenden Systemen

Nach der großen Geistersonne strömen,
Wie zum Meere Bäche fliehn.

So oft man Schiller mit unserem Philosophen vergleicht, sollte man diesen Punkt der Uebereinstimmung hervorheben. Lassen wir Kant selbst reden. Er sagt von jener Tendenz der geistigen Naturen zu ihrer Vereinigung: „Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen. Will man diese in uns empfundene Nöthigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen das sittliche Gefühl nennen, so redet man davon als von einer Erscheinung dessen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Ursachen derselben auszumachen. So nannte Newton das sichere Gesetz der Bestrebungen aller Materie sich einander zu nähern die Gravitation derselben, indem er seine mathematischen Demonstrationen nicht in eine verdrießliche Theilnehmung an philosophischen Streitigkeiten verflechten wollte, die sich über die Ursache derselben ereignen können. Gleichwohl trug er keine Bedenken, diese Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Thätigkeit der Materie in einander zu behandeln, und er gab ihr daher auch den Namen der Anziehung. Sollte es nicht möglich sein, die Erscheinung der sinnlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie solche sich auf einander wechselsweise beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaft thätigen Kraft, dadurch geistige Naturen in einander fließen, vorzustellen, so daß das sittliche Gefühl diese empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach den Gesetzen dieses ihres eigenen Zusammenhangs zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet?“[1]

3. Träume der Empfindung und Träume der Vernunft.

Etwas anderes ist die Geistergemeinschaft kraft unserer moralischen Empfindungen, etwas anderes die kraft der äußeren körperlichen Sinne: jene ist Wahrheit, diese Täuschung. Die Geister der unsichtbaren Welt, wie die Seelen der Abgeschiedenen, können nicht wahrgenommen werden,

[1] Träume u. s. f. Th. I. Hauptst. II. (S. 65—70.) Vgl. damit oben Cap. XIV. S. 248 flgd. Cap. XV. S. 250 flgd.

sie können uns nicht erscheinen, wir können sie nicht sehen und hören: daher bestehen Geistererscheinungen und Geistergesichte nicht in Wirklichkeit, sondern nur in der Einbildung. Es ist möglich, daß geistige Vorstellungen uns so lebhaft ergreifen, daß sie auch der Phantasie sich bemächtigen und in Bilder verwandeln, wie sie dem Gange, der Erziehung und Gewohnheit der Einbildungskraft des Individuums entsprechen; es ist möglich, daß diese Phantasieproducte uns stärker beschäftigen und anziehen, als die äußeren Dinge, und wir darüber gleichsam uns selbst und die uns umgebende Sinnenwelt vergessen: dann sind wir wie im Traum: wir träumen wachend, ohne deshalb die Gebilde in uns für Dinge außer uns zu halten. Sobald das letztere geschieht, sind wir im Zustande einer pathologischen Verwirrung, das Phantasiegebilde mischt sich unter die äußeren Objecte, die Imagination wird zum Gegenstand der Sinne, das Hirngespinnst zum Gespenst. Nicht bloß im wachen Zustande, sondern mit den wachen äußeren Sinnen selbst zu träumen, ist ein charakteristisches Merkmal der Geisterseher, welche Kant an dieser Stelle von „wachenden Träumern“ nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach unterschieden wissen will. Bei dem wachenden Träumer schlafen gleichsam die äußeren Sinne und er lebt nur in seinen Gebilden, bei dem Geisterseher dagegen wachen die äußeren Sinne und er sieht mitten unter ihren Objecten seine Gespenster; dort träumet die Phantasie, hier die Empfindung.[1]

Im normalen Zustande des Wachens erfahren wir, was außer uns vorgeht, was andere auch erfahren; im Traum sind es die eigenen Gebilde, die wir wahrnehmen. Wenn wir wachen, sagt Aristoteles, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt; träumen wir aber, so hat jeder seine eigene. Kant findet diesen Satz so richtig, daß er ihn umkehrt: „wenn von verschiedenen Menschen ein jeder seine eigene Welt hat, so ist zu vermuthen, daß sie träumen“. Die gemeinsame Welt ist die Sinnenwelt, das Gebiet unserer Erfahrung, worin keine Geistererscheinungen auftreten. Wenn sich die Gebilde der Phantasie in Gesichte und Visionen, innere Wahrnehmungen in äußere verwandeln, so träumt die Empfindung. Wenn wir die Gebilde unserer Vernunft für Realitäten, Ideen für wirkliche Dinge halten, so träumt unsere Vernunft. „Es giebt «Träume der Empfindung», vielleicht giebt es

[1] Träume u. s. f. Th. I. Hauptst. II. (S. 70—74.) Hauptst. III. Antikabbala u. s. f. (S. 75—78.)

auch «Träume der Vernunft»". Die Geisterseherei gehört zu der ersten Classe, vielleicht gehört die Metaphysik zu der zweiten.

Die täuschende Einbildung, die ein Hirngespinnst in eine sinnlich wahrnehmbare Erscheinung verwandelt, läßt sich leicht als Folge einer krankhaften Gehirnstörung erklären. „Setzen wir, daß durch irgend einen Zufall oder Krankheit gewisse Organe des Gehirns so verzogen und aus ihrem gehörigen Gleichgewicht gebracht sind, daß die Bewegung der Nerven, die mit einigen Phantasien harmonisch beben, nach solchen Richtungslinien geschieht, die fortgezogen sich außerhalb des Gehirns kreuzen würden, so ist der focus imaginarius außer dem denkenden Subject gesetzt, und das Bild, welches ein Werk der bloßen Einbildung ist, wird als ein Gegenstand vorgestellt, der den äußeren Sinnen gegenwärtig wäre." „Daher verdenke ich es dem Leser keineswegs, wenn er anstatt die Geisterseher für Halbbürger der anderen Welt anzusehen sie kurz und gut als Candidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weiteren Nachforschens überhebt." So betrachtet der Philosoph die Adepten des Geisterreichs und empfiehlt zu ihrer Heilung seine schon aus dem Versuch über die Krankheiten des Kopfs bekannten kathartischen Mittel. „Da man es sonst nöthig fand, einige derselben zu brennen, so wird es jetzt genug sein, sie nur zu purgiren." Am Ende liegen die Gründe der Störung weit näher, als man sie sucht, und ein derbes Wort des Hudibras aus jener Satyre, worin Samuel Butler vor einem Jahrhundert die englischen Schwärmer verspottet hatte, mochte Kant auf die Geisterseher anwenden: wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobt, so kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt; steigt er aufwärts, so wird daraus eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung, aber, wenn er abwärts geht, etwas ganz anderes.[1]

Unter allen Geistersehern ist Swedenborg der Erzgeisterseher, unter allen Phantasten der Erzphantast. In jenen Wunderanekdoten, die Kant hier noch einmal, genauer und richtiger als in seinem Briefe erzählt, sei einiges, das man ungestraft nicht bezweifeln, anderes, das man nicht glauben dürfe, ohne ausgelacht zu werden. Zu den letzteren gehören die Wunder. Wenn man nichts Besseres zu thun habe, solle man auf Reisen gehen, um diesen Geschichten nachzuforschen und das Thatsächliche festzustellen. Sonst werde das Hörensagen mit der Zeit zum förmlichen Beweise reifen, und dann werde ein zweiter Philostrat

---

[1] Träume u. s. f. Th. I. Hauptst. III. (S. 80—83.)

aus Swedenborg einen zweiten Apollonius von Tyana machen.[1] Die arcana coelestia nennt Kant „die wilden Hirngespinnste des ärgsten Schwärmers" und beschreibt sie als „ekstatische Reise eines Schwärmers durch die Geisterwelt".[2]

Die Philosophie soll die Thatsachen begründen, welche die Erfahrung liefert. Es giebt zwei Arten der Gründe: Vernunftgründe und empirische, jene sind a priori, diese a posteriori; alle Erkenntniß hat diese beiden Enden, bei denen man sie fassen kann. Wer mit den letzteren beginnt, sucht „den Aal der Wissenschaft beim Schwanze zu erwischen", dies thut die Erfahrungswissenschaft und mit ihr die neuere Naturlehre. Die Metaphysik geht den Weg a priori, sie beginnt, man weiß nicht wo, und sie kommt, man weiß nicht wohin. Die Erfahrungswissenschaft führt in ihrem Fortgange sehr bald zu Fragen, welche die Philosophie beantworten soll und nicht kann; sie bleibt die Antwort schuldig und gleicht dem Kaufmann, der bei einer Wechselzahlung freundlich bittet, ein andermal wieder anzusprechen. Auf diese Weise kommen Metaphysik und Erfahrung nie zusammen, sondern laufen neben einander her, ohne sich je zu treffen, es sei denn, daß man die erste künstlich und unvermerkt auf die gewonnenen Ziele der anderen hinlenkt und dann sich freudig überrascht stellt, als ob man zu denselben Ergebnissen unerwartet gelangt wäre. „So haben verdienstvolle Männer auf dem bloßen Wege der Vernunft sogar Geheimnisse der Religion ertappt, wie Romanschreiber die Heldin der Geschichte in entfernte Länder fliehen lassen, damit sie ihrem Anbeter durch ein glückliches Abenteuer von ungefähr aufstoße." Indessen giebt es auch eine ungesuchte Uebereinstimmung beider: wenn die Vernunftgründe der einen Scheingründe, und die Thatsachen der anderen Scheinerfahrungen sind, wie es der Fall ist, wenn Objecte der übersinnlichen Welt dort erkannt und hier wahrgenommen werden. Da nun eine solche Philosophie „ebensowohl ein Märchen ist aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik, so sehe ich", sagt Kant, „nichts Unschickliches darin, beide in Verbindung auftreten zu lassen; und warum sollte es auch rühmlicher sein, sich durch das blinde Vertrauen in die Scheingründe der Vernunft, als durch unbehutsamen Glauben an betrügliche Erzählungen hintergehen zu lassen?"[3]

[1] Träume u. s. f. Th. II. Hauptst. I. (S. 88—93.) — [2] Ebendas. Th. II. Hauptst. II. (S. 93.) — [3] Ebendas. Th. II. Hauptst. II. (S. 93—97.) Hauptst. I. (S. 91.)

Hier liegt der bewegende Grundgedanke unserer Schrift: der Vergleichungspunkt zwischen dem Visionär und den Metaphysikern. Diese Philosophen bilden sich jeder sein eigenes System, welches die der anderen ausschließt, jeder lebt gleichsam in seiner eigenen Welt, die ihm als die wahrhaft wirkliche erscheint. Hat Aristoteles Recht, so träumen unsere Metaphysiker. Aus dem bloßen Begriff eines Wesens demonstriren sie dessen Dasein, sie halten ihre Ideen für Dinge und die Verknüpfung ihrer Sätze für die Ordnung der Dinge, sie nehmen logische Gründe für wirksame Ursachen und logische Folgerungen für Effecte: dies ist eine Art der Einbildung, welche nichts anderes sein kann als ein Traum der Vernunft. Einfache, immaterielle Substanzen werden als die Urwesen aller Dinge gesetzt, daraus wird eine Welt gebaut, die aus lauter vorstellenden Kräften besteht, also unsere gemeinschaftliche Sinnenwelt nicht ist und nirgends existirt als in den Ideen ihrer Urheber: diese Gedankenwelt ist ein speculatives Hirngespinst, diese Träume der Metaphysik sind gleichsam eine speculative Geisterseherei, den Visionen eines Swedenborg nicht unähnlich. Gäbe es eine Geisterwelt in einleuchtender Gemeinschaft mit uns und unserer Sinnenwelt, so wären Geistererscheinungen möglich, und man könnte sich nur wundern, warum sie nicht häufiger stattfinden. Vermöchten die Metaphysiker Geister zu erkennen, warum sollte Swedenborg nicht im Stande sein, sie zu sehen?

Unsere gemeinsame Welt ist die sinnliche und deren Erkenntniß die Erfahrung, die Vorstellung der übersinnlichen Welt ist ein Gebilde, welches jeder aus sich und in sich erzeugt; die vermeintliche Erkenntniß derselben ist ein Traum. Die Systeme der Metaphysik verhalten sich zu den Einsichten der Erfahrung, wie eine eingebildete Welt zur wirklichen. Je fleißiger wir die letztere erforschen, um so weniger bekümmern wir uns um andere Welten und umgekehrt. „Die anschauende Kenntniß der anderen Welt allhier kann nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nöthig hat. Ich weiß auch nicht, ob selbst gewisse Philosophen gänzlich von dieser harten Bedingung frei sein sollten, welche so fleißig und vertieft ihre metaphysischen Gläser nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten und Wunderdinge von da her zu erzählen wissen, zum wenigsten mißgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur besorge ich, daß ihnen irgend ein Mann von gutem Verstande und wenig Feinheit dasselbe dürfte zu verstehen geben, was dem Tycho de Brahe

sein Kutscher antwortete, als jener meinte, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzesten Weg fahren zu können: Guter Herr, auf den Himmel mögt ihr euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seid ihr ein Narr!"[1]

Bisher hatte Kant zwischen Metaphysik und Erfahrungswissenschaft, zwischen Rationalismus und Empirismus eine Art vermittelnder Stellung gesucht, indem er die deutsche Schule verließ und der englischen zustrebte. Jetzt sieht er die beiden Grundrichtungen der neuern Philosophie gegen einander im Verhältniß negativer Größen: jede gilt nur auf Kosten der anderen. Er nimmt entschieden Partei wider die Metaphysik und geht im Wege des Empirismus bis zu den äußersten Folgerungen. Die deutschen Metaphysiker erscheinen ihm als „die Luftbaumeister bloßer Gedankenwelten": Wolf hat die Ordnung der Dinge aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert, Crusius hat dieselbe durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus nichts hervorgebracht. „Wir werden uns bei dem Widerspruch ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben." Sie träumen, aber sie werden bald erwachen; es wird die Zeit kommen, wo die Philosophen eine gemeinschaftliche Welt bewohnen und die Philosophie eine so exacte Wissenschaft sein wird, als die Größenlehre von jeher gewesen. „Diese wichtige Begebenheit kann nicht lange mehr anstehen, wofern gewissen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen ist, die seit einiger Zeit über dem Horizonte der Wissenschaft erschienen sind."[2] Den ersten Theil seiner Schrift beschließt Kant mit dieser runden Erklärung: „Nunmehr lege ich die ganze Materie von den Geistern, ein weitläufiges Stück der Metaphysik, als abgemacht und vollendet bei Seite. Sie geht mich künftig nichts mehr an."[3]

IV. Die Frage nach dem Werth und Unwerth der Metaphysik.

1. Die Erkenntniß der Vernunftgrenzen.

Das Wort der Verwerfung, womit sich der Philosoph von der Beschäftigung mit der Geisterwelt abwendet, trifft die gesammte bisherige Metaphysik, die eine Erkenntniß von dem Wesen der Dinge,

---

[1] Träume u. s. f. Th. I. Hauptst. II. (S. 74 u. 75.) — [2] Ebendas. Th. I. Hauptst. III. (S. 75 u. 76.) — [3] Ebendas. Th. I. Hauptst. IV.: Theoretischer Schluß aus den gesammten Betrachtungen des ersten Theils. (S. 87.)

also von der intelligibeln oder übersinnlichen Welt sein wollte. In dieser Einsicht bestand ihr Ruhm und der gepriesene Nutzen, den man ihr zuschrieb. Fortan müssen wir auf solche Belehrungen verzichten, denn sie haben sich als Täuschungen erwiesen. Es fragt sich, ob die Metaphysik nicht einen anderen Vortheil zu bieten hat, der den verlorenen ersetzt. Unser Philosoph wünscht ihre Erhaltung, wenn es nur nicht auf Kosten der Wahrheit geschieht. „Ich habe das Schicksal", sagt Kant, „in die Metaphysik verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann." Das Wort vergleicht, wie mir scheint, die Metaphysik einer ernsten und strengen Muse, deren Dienst schwierig sei und bis jetzt auf falsche Art geübt wurde. Es ist nicht ihre Schuld, daß die Metaphysiker geträumt haben, aber es soll ihr Verdienst sein, daß sie geweckt werden. Eben darin besteht der zweite und wahre Vortheil, den sie gewährt.[1]

Müssen alle unsere Urtheile sich auf Erfahrungsbegriffe stützen, so ist es eine nothwendige Aufgabe: jede Frage der Erkenntniß in ihrem Verhältniß zu diesen Begriffen zu prüfen, sie mit den Kräften unserer Vernunft zu vergleichen und daraus zu entscheiden, ob ihre Lösung diese Kräfte übersteigt oder nicht. Dies sei die Aufgabe der Metaphysik. Nachdem sie die Ungültigkeit ihrer bisherigen Systeme eingesehen, verneint sie die Möglichkeit der übersinnlichen und bejaht die der sinnlichen Erkenntniß: sie werde demgemäß „eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft". Als solche ist sie nicht mehr eine besondere Wissenschaft, sondern die Richtschnur unseres intellectuellen Lebens, „die Begleiterin der Weisheit", die unsere Wißbegierde zügelt, vor jeder Ueberschreitung der Vernunftgrenzen warnt, auf den Weg der Erfahrung immer wieder hinweist und hinlenkt. In Uebereinstimmung mit den Bedingungen der menschlichen Natur wird die Wissenschaft selbst naturgemäß und einfach; sie bedarf einer solchen Vereinfachung, nachdem die Schulsysteme mit ihrer künstlichen Gedankendressur sie verfälscht, mit leeren Begriffen erfüllt und scholastisch gemacht haben. Die Rückkehr zur wahren Natur, die Herstellung einer „weisen Einfalt" auch in der Ausbildung und in den Bestrebungen des menschlichen Wissens gilt dem Philosophen als die große Aufgabe einer neuen, echten, auf die Disciplin und Erziehung unserer Vernunft bedachten

[1] Träume u. s. f. Th. II. Hauptst. II. (S. 105.)

Metaphysik.[1] Hier erscheint Kants Uebereinstimmung mit Rousseau, welche wir auf dem moralischen Gebiete kennen gelernt, auch im Hinblick auf die Normen des wissenschaftlichen Lebens.

Zugleich eröffnet sich uns an dieser Stelle schon ein Ausblick auf die künftigen Forschungen des Philosophen. Die Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft fordert die Untersuchung der Vernunftvermögen; die Metaphysik ist nicht mehr eine Erkenntniß der Dinge, sondern eine Wissenschaft von dieser Erkenntniß. Sie ist in keinem Fall eine Erkenntniß der Dinge an sich, der intelligibeln Objecte, wie Wolfs „vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, der Seele, auch allen Dingen überhaupt". Um die rationale Theologie, Kosmologie, Psychologie ist es geschehen. Von den Ergebnissen, zu denen die spätere Vernunftkritik auf ihrem Wege gelangt, tritt uns in den früheren Untersuchungen Kants dasjenige zuerst entgegen, welches dort zuletzt ausgeführt wurde: die Unmöglichkeit einer Metaphysik des Uebersinnlichen.

2. Der moralische Glaube.

Gegen die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit einer Erkenntniß der übersinnlichen Welt wirken zwei Gegengewichte, um die alte Metaphysik zu stützen: das eine ist die Liebe zur eigenen Einbildung, also Selbstliebe, das andere die Hoffnung der Zukunft. Das erste dieser Gegengewichte ist in der Wagschale unseres Philosophen ohne jede Wirkung; alle Vorurtheile aus blinder Ergebenheit und Selbstgefälligkeit sind besiegt, sein Bekenntniß darüber erinnert uns an die Sprache Descartes' in den Meditationen. „Ich habe meine Seele von Vorurtheilen gereinigt, ich habe eine jede blinde Ergebenheit vertilgt, welche sich jemals einschlich, um manchem eingebildeten Wissen bei mir Eingang zu schaffen. Jetzt ist mir nichts angelegen, nichts ehrwürdig, als was durch den Weg der Aufrichtigkeit in einem ruhigen und für alle Gründe zugänglichen Gemüthe Platz nimmt; es mag mein voriges Urtheil bestätigen oder aufheben, mich bestimmen oder unentschieden lassen. Wo ich etwas antreffe, das mich belehrt, da eigne ich es mir zu. Das Urtheil desjenigen, der meine Gründe widerlegt, ist mein Urtheil, nachdem ich es vorerst gegen die Schale der Selbstliebe und

---

[1] Träume u. s. f. Th. II. Hauptst. II. (S. 105.) Hauptst. III.: Praktischer Schluß aus der ganzen Abhandlung. (S. 107.)

nachher in derselben gegen meine vermeintlichen Gründe abgewogen und in ihm einen größeren Gehalt gefunden habe."[1]

Indessen ist unter den Neigungen, die das menschliche Gemüth beherrschen und aller Prüfung vorausgehen, eine, die selbst unserem Philosophen noch stärker erscheint als jene Gründe, welche die Erkennbarkeit der übersinnlichen Welt widerlegt haben. „Die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vortheil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Speculationen von an sich größerem Gewichte auf der anderen Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht heben kann und die ich in der That auch niemals heben will. Nun gestehe ich, daß alle Erzählungen vom Erscheinen abgeschiedener Seelen oder von Geistereinflüssen und alle Theorien von der muthmaßlichen Natur geistiger Wesen und ihrer Verknüpfung mit uns nur in der Schale der Hoffnung merklich wiegen, dagegen in der Speculation aus lauter Luft zu bestehen scheinen.[2]

Die Hoffnung der Zukunft ist es, welche in unserem Gemüth die Ueberzeugung von der Fortdauer der Seele nach dem Tode und von der jenseitigen Vergeltung aufrecht hält und darum sowohl der Erkennbarkeit der übersinnlichen Welt als auch der Glaubwürdigkeit der Geistergeschichten gern das Wort redet, um sich auf Gründe der Vernunft wie der Erfahrung zu stützen. Dennoch muß es dabei bleiben, daß die Erkenntniß des Uebersinnlichen in Scheingründen und die Erzählungen von Geistern und Geistersehern in Scheinerfahrungen besteht. Niemand weiß, wie der Geist in die Welt kommt, noch auch, wie er darin gegenwärtig oder mit dem Körper verknüpft ist; darum sollte auch niemand wissen wollen, wie er aus der Welt hinausgeht und nach dem Tode fortdauert. Was hier verneint wird, ist nicht das Dasein der Geister und der Geisterwelt, sondern deren Erkennbarkeit. Wir wissen nichts von diesen Dingen. Daher wird man wohl thun, auch die Geistergeschichten, im Ganzen genommen, nicht völlig zu verneinen, aber im Einzelnen stets zu bezweifeln.[3]

Was demnach die Hoffnungen der Zukunft betrifft, so verhält sich unser Philosoph zu der Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Begründung, sie sei metaphysisch oder empirisch, völlig verneinend. Jede Art einer

[1] Träume u. s. f. Th. I. Hauptst. IV. (S. 83.) — [2] Ebendas. Th. I. Hauptst. IV. (S. 84.) — [3] Ebendas. Th. I. Hauptst. IV. (S. 85 u. 86.)

theoretischen Erkenntniß der übersinnlichen Welt, sei es aus bloßer Vernunft oder aus Wahrnehmung, ist unmöglich. Aber solche Begründungen sind nothwendig, wird man einwerfen, sonst wären jene Hoffnungen grundlos. Kant läßt diesem Einwande keinerlei Geltung: jene übersinnlichen Einsichten, welcher Art sie auch seien, erscheinen in seinen Augen ebenso unnöthig und entbehrlich, als sie unmöglich sind. Wenn die echte Metaphysik unser Wissen auf den naturgemäßen Weg führen und vereinfachen soll, so muß sie darauf bedacht sein, auch den Luxus loszuwerden. Alle Theorien von der übersinnlichen Welt gehören zum Luxus des Wissens, dessen die weise Einfalt nicht bedarf. Die wahre Metaphysik soll „die Begleiterin der Weisheit" sein und „die wahre Weisheit ist die Begleiterin der Einfalt".

Man sagt: die Hoffnung der Zukunft gründet sich auf Beweise, sonst wäre sie unbegründet; und unser sittliches Verhalten in der Welt gründet sich auf jene Hoffnung, sonst wäre es unmotivirt. Beides ist falsch: sowohl die Behauptungen als die Consequenzen. Es giebt noch andere Gründe als die der Demonstration, und es giebt noch andere Triebfedern des Guten als die der Hoffnung auf ein jenseitiges Leben. Vielmehr ist die letztere keine moralische Triebfeder, denn sie bewegt uns lediglich durch den Gedanken an die Vergeltung, sie lockt durch die Aussicht auf Lohn und schreckt durch die Furcht vor Strafe: sie fällt daher ganz in die Richtung der Selbstliebe und erzeugt im besten Fall ein tugendähnliches Handeln, wobei man die Tugend haßt und ihre Vortheile liebt und ebenso das Laster liebt, aber seine Nachtheile fürchtet.

Die wahre Quelle des guten und uneigennützigen Handelns ist das menschliche Herz in seiner natürlichen Unverdorbenheit und Einfalt, es giebt dem Verstande die Vorschrift und enthält die sittlichen Antriebe, die wir erfüllen, „ohne die Maschinen an eine andere Welt anzusetzen". Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele macht nicht moralisch, sondern gründet sich vielmehr selbst auf die Moralität der menschlichen Gesinnung; die Hoffnung der Zukunft ist nicht der Grund, sondern die Folge der letzteren. „Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu sein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen. So ist auch der moralische Glaube bewandt, dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben sein kann.

Laßt uns demnach alle lärmenden Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Speculation und der Sorge müßiger Köpfe überlassen. Sie sind in der That gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe dafür oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden."[1]

In diesen Auseinandersetzungen findet sich ein Punkt von fortwirkender Bedeutung und Tragweite: die Lehre vom moralischen Glauben. Unser Philosoph verneint die Erkenntniß der übersinnlichen Welt, nicht den Glauben daran; dieser Glaube ist unabhängig von der Erkenntniß, die Moral ist unabhängig vom Glauben, nicht umgekehrt. Daß die sittlichen Gesetze und Vorschriften unabhängig von aller theoretischen Einsicht bestehen und wirken: dieser Ansicht werden wir später in der Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft" wieder begegnen. Daß der sittliche Glaube nicht von den Beweisen der theoretischen, wohl aber von den Geboten der praktischen abhängt: diese Idee trägt und durchdringt „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Wenn Kant sich jemals skeptisch verhielt, so geschah es nie auf Kosten der Sittenlehre.

3. Kant und Hume.

Sein gegenwärtiger Skepticismus trifft die Erkenntniß. Es ist uns wichtig, die Gründe und Tragweite desselben genau zu bestimmen. Warum erklärt Kant die Erkenntniß der Geisterwelt und die Auflösung aller in dieses Gebiet einschlagenden Fragen für unmöglich? Weil die Gemeinschaft der Geister und Körper, ihr Zusammenhang und wechselseitiger Causaleinfluß unbegreiflich ist; er ist es, weil wir den Causalzusammenhang überhaupt, dieses Grundverhältniß der Dinge, nicht zu erkennen vermögen. „Ist man bis zu den Grundverhältnissen gelangt, so hat das Geschäft der Philosophie ein Ende, und wie etwas könne eine Ursache sein oder Kraft haben, ist unmöglich, jemals durch Vernunft einzusehen, sondern diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden. Denn unsere Vernunftregel geht nur auf Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruche. Sofern aber etwas eine Ursache ist, so wird durch etwas etwas anderes gesetzt, und es ist also kein Zusammenhang vermöge der Einstimmung anzutreffen, wie denn auch, wenn ich eben dasselbe nicht als eine Ursache ansehen will, niemals ein Widerspruch entspringt, weil es sich nicht

---

[1] Träume u. s. f. Th. II. Hauptst. III. (S. 110 flgd.)

contradicirt: wenn etwas gesetzt ist, etwas anderes aufzuheben. Daher die Grundbegriffe der Dinge als Ursachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn sie nicht aus der Erfahrung hergenommen sind, gänzlich willkürlich sind und weder bewiesen noch widerlegt werden können." „Daß mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, daß derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur dieser, daß ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist."[1] Ganz so hatte sich der Philosoph gleich im Anfange seiner Schrift geäußert. Die Ursachen, Kräfte und Wirkungen der Dinge sind in allen Fällen unerkennbar, sie sind nicht in allen undenkbar. Kräfte, die mir in der Erfahrung gegeben sind und meinen Sinnen einleuchten, kann ich vorstellen, so wenig ich im Stande bin, sie zu erkennen. Dies gilt von den Kräften der Materie, welche im Raum wirken und denselben erfüllen, wie die Zurückstoßung und Anziehung der Körper, wogegen die Kräfte der Geister, die im Raum wirken, *ohne* ihn zu erfüllen, weder zu erkennen noch vorzustellen sind.[2]

Es ist demnach die allgemeine Frage nach der Erkennbarkeit des Realgrundes, auf die Kant die besonderen Fragen, welche der Geisterseher veranlaßt hat, zurückführt; denn es handelt sich in den letzteren um specielle Fälle der Causalität: nämlich um den Zusammenhang zwischen Geist und Körper, um die Gemeinschaft der Geister, um deren Kräfte und Wirkungsart. So bezeichnet der Philosoph selbst den Gang und das Resultat seiner Untersuchung in jenem Briefe an Mendelssohn, worin er auf die Schrift über Swedenborg zurückblickt. „Meiner Meinung nach kommt alles darauf an, die Data zu dem Problem aufzusuchen, *wie ist die Seele in der Welt gegenwärtig, sowohl den materiellen Naturen als den anderen von ihrer Art.*" Zur Auflösung dieser Frage muß man die Kräfte der Seele kennen, ihre Art zu wirken und zu leiden. Da nun eine solche Erkenntniß durch Erfahrung nicht möglich ist, so fragt sich: „ob es an sich möglich sei, durch Vernunfturtheile a priori *diese Kräfte geistiger Substanzen* auszumachen. Diese Frage löst sich in eine andere auf, ob man nämlich eine primitive Kraft, d. i. *ob man das erste Grundverhältniß der Ursache zur Wirkung durch Vernunftschlüsse erfinden könne*,

---

[1] Träume u. s. f. Th. II. Hauptst. III. (S. 108.) — [2] Ebendas. Th. I. Hauptst. I. (S. 53.)

und da ich gewiß bin, daß dieses unmöglich ist, so folgt, wenn mir diese Kräfte nicht in der Erfahrung gegeben sind, daß sie nur gedichtet werden können."[1]

Stammt aber unsere Vorstellung von dem Causalzusammenhang der Erscheinungen bloß aus der Erfahrung, so kann von einer Erkenntniß der Dinge im Sinne des bisherigen Dogmatismus überhaupt nicht mehr die Rede sein. Die Erfahrung liefert keine wirkliche, in das Wesen und die Natur der Dinge eindringende Erkenntniß; die Kräfte der Zurückstoßung und Anziehung sind und bleiben unerkennbar, obwohl wir dieselben erfahren und ihre Wirksamkeit in der Körperwelt wahrnehmen: sie sind erfahrbar, aber nicht erkennbar. Darüber ist unser Philosoph sich vollkommen klar, er durchschaut auch die Grenzen der Erfahrung und täuscht sich nicht über deren Tragweite. Sein Empirismus ist bis zu einem Skepticismus fortgeschritten, der die gesammte dogmatische Philosophie trifft und nur das moralische Gebiet nicht berührt. Auch spricht er die Nothwendigkeit einer solchen skeptischen Ansicht in Ansehung der Metaphysik gegen Mendelssohn unverhohlen aus. „Was den Vorrath an Wissen betrifft, der in dieser Art öffentlich feil steht, so ist es kein leichtsinniger Unbestand, sondern die Wirkung einer langen Untersuchung, daß ich in Ansehung dessen nichts rathsamer finde, als ihm das dogmatische Kleid abzuziehen und die vorgegebenen Einsichten skeptisch zu behandeln, wovon der Nutzen freilich nur negativ ist, aber zum positiven vorbereitet, denn die Einfalt eines gesunden, aber ununterwiesenen Verstandes bedarf, um zur Einsicht zu gelangen, nur ein Organon, die Scheineinsicht aber eines verderbten Kopfes zuerst ein Kathartikon."[2]

Aus diesem skeptischen, im Empirismus begründeten Gesichtspunkte sind die „Träume" geschrieben, und die ganze satyrische Haltung der Schrift ist von dem skeptischen Charakter durchdrungen; beide passen vortrefflich zusammen, und die eine würde ohne den anderen nicht zu einer so leichten und ungedrückten Ausführung gekommen sein. Ich wüßte nicht, daß Kant in einer anderen seiner Schriften, sei es vorher oder nachher, sich jemals skeptischer geäußert habe.

---

[1] Kants S. W. (Ausgabe von Rosenkranz und Schubert.) (Bd. XI. Abth. I. S. 6 flgd.) — [2] Ebendas. Bd. XI. Abth. I. S. 9 u. 10. Die Lesart „meines gesunden aber ununterwiesenen Verstandes" ist offenbar falsch, obwohl in allen Ausgaben zu finden; ich lese dem Sinne gemäß „eines" statt „meines".

Hier finde ich nun unseren Philosophen in seiner größten Uebereinstimmung mit Hume. Er ist mit dem Schotten überzeugt, daß die Metaphysik nur noch eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft sein könne und müsse; daß unsere Erkenntniß in Mathematik und Erfahrung bestehe, daß alles menschliche Wissen sich auf die Welt, in der wir empfinden, zu beschränken habe, daß alle Wissenschaft des Uebersinnlichen nicht bloß unmöglich, sondern auch überflüssig und unnütz sei, daß sie in Luftschlössern träume. Und zwar theilt Kant alle diese Ueberzeugungen, weil er mit Hume darin einverstanden ist, daß unsere Vernunft bloß nach der Regel der Identität und des Widerspruchs Vorstellungen vergleichen, also nur analytisch urtheilen könne; daß der Begriff der Ursache oder Kraft kein Vernunftbegriff, kein Erkenntnißbegriff, sondern ein Erfahrungsbegriff sei, der sich auf die gemeine Wahrnehmung der Erscheinungen gründe. Hume wollte die Menschen von allen unfruchtbaren Speculationen zu dem praktischen und erfahrungsmäßigen Leben zurückführen, dessen Führerin die Gewohnheit sei; sie mögen nach der Richtschnur der Gewohnheit, welche aus der Erfahrung hervorgeht, denken und leben und sich aller Grübeleien entschlagen über die Dinge jenseits der Erfahrung. Es scheint, als ob Kant in den letzten Worten seiner Schrift auch diesem Ergebniß beistimme: „Ich schließe mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide nach so vielen unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten“.[1]

Der Einfluß Humes auf Kant ist in dem Entwicklungsgange des letzteren zur kritischen Epoche nach seinem eigenen Bekenntniß so wichtig und entscheidend gewesen, daß wir diesen Punkt genau erforschen und unseren Lesern darüber die bestimmteste Rechenschaft geben müssen. Wir haben erklärt, daß dieser Einfluß zuerst in dem Versuch über die negativen Größen deutlich hervortritt[2] und in den „Träumen“ culminirt, also in die Jahre von 1762—1765 fällt. Diese Ansicht ist neuerdings angezweifelt worden, insbesondere hat Paulsen den bemerkenswerthen Versuch gemacht, ihr eine andere entgegenzustellen. Nach ihm habe ein positiver Einfluß von seiten Humes auf Kant niemals stattgefunden, sondern nur ein negativer: unser Philosoph habe von Hume nur gelernt, auf welchem Wege es unmöglich sei, die Metaphysik zu

[1] Träume u. s. f. Th. II. Hauptst. III. (Bd. III. S. 112.) — [2] S. oben Cap. XII. S. 195—197.

begründen; er sei, wie er selbst sage, dadurch auf den Weg der allein möglichen Begründung hingewiesen und zu seiner kritischen Richtung geführt worden. Diese durch Hume beeinflußte Wendung bezeuge sich erst in der Inauguralschrift vom Jahre 1770.[1] Aehnlich wollte Paulsen auch die Art und Weise, wie Kant in seinem Versuch über die negativen Größen das Problem des Realgrundes formulirt hat, nicht auf Hume, sondern lieber auf Reimarus zurückführen, weil dieser mit ähnlich scheinenden Worten gerade das Gegentheil behauptet.

Wir haben den litterarisch sichtbaren Einfluß der englischen Philosophie auf Kant in den Schriften des letzteren seit 1762 kennen gelernt und seinen Fortgang vom Rationalismus zum Empirismus und weiter zum Skepticismus genau verfolgt. Die Aussprüche des Philosophen selbst lassen darüber keinen Zweifel. Es ist den Thatsachen gegenüber völlig ungerechtfertigt, wenn Paulsen schreibt: „Es wird der Annahme nichts entgegenstehen, daß Kant in der ersten Hälfte der sechsziger Jahre über seine Verwandtschaft mit den englischen Philosophen nicht einmal annähernd klar sieht". Dieser Annahme steht in der That alles entgegen. Und schon im Hinblick auf die Geistesart unseres Philosophen, der in beständiger Selbstprüfung begriffen war, hätte Paulsen nie sagen sollen: „Kant ist ein Empirist, er weiß es aber eigentlich selbst nicht".[2] Er wußte es wohl und hat seinen Empirismus in einer Weise ausgesprochen, welche nicht bewußter und schärfer sein konnte. Aber ich fürchte, daß bei einer solchen Meinung über Kants Verhältniß zur englischen Philosophie und über den Charakter seines Empirismus das Urtheil über Humes Einfluß nicht mehr treffend ausfallen kann.

Kant neigte sich dem Empirismus zu und ergriff diese Richtung mit völliger Entschlossenheit, er verfolgte sie bis zu dem skeptischen Standpunkt, den wir kennen gelernt. Beides geschah unter Humes Einfluß. Beides folgte bei Kant bewiesenermaßen aus der Einsicht: daß der Begriff des Realgrundes kein Vernunftbegriff und kein Erkenntnißbegriff sei, sondern aus der gemeinen Erfahrung folge. Wer diese Einsicht zuerst ausgesprochen und unserem Philosophen diesen Punkt erleuchtet hat, der diente ihm auf dem Wege von dem Versuch über die negativen Größen bis zu den Träumen des Geistersehers zum Führer oder zur Leuchte. Dieser Mann war Hume, er allein, und zwar nach Kants eigenem Zeugniß, das jeden Zweifel darüber ausschließt.

---

[1] Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnißtheorie. S. 88—100. — [2] S. oben Cap. XIII. S. 219, Anmkg.

Ich lasse deshalb den Philosophen selbst reden. „Seit Lockes und Leibniz' Versuchen oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte." „Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung (mithin auch dessen Folgebegriffe der Kraft und Handlung u. s. f.) aus und forderte die Vernunft, die da vorgiebt, ihn in ihrem Schooße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich: daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil etwas ist, etwas anderes nothwendigerweise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse." „Hieraus schloß er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im Allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen sein würden, und alle ihre vorgeblich a priori bestehenden Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches ebensoviel sagt, als es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben."[1]

Wir haben die Stelle in ihrer ganzen Ausführung gegeben, denn sie beurkundet erstens: daß Kant das Problem des Realgrundes genau in der Fassung, wie er diese Frage in dem Versuch über die negativen Größen formulirte und aussprach, auf Hume zurückführte und auf keinen anderen; sie bezeugt zweitens: daß Kant, als er die Träume des Geistersehers schrieb, genau so dachte, wie Hume, nach der von ihm selbst gegebenen richtigen Schilderung des humeschen Standpunktes. Er dachte damals, wie jener, in Ansehung nicht bloß der Gründe, sondern auch der Folgerungen. Die Gründe bestanden in der Einsicht, daß die Causalität unerkennbar, die Folgerungen in der Einsicht, daß die

---

[1] Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik u. s. f. Vorr. (Bd. III. S. 167 u. 168.)

Metaphysik als Erkenntniß der Dinge unmöglich sei. Er dachte damals, wie jener, nicht bloß über den Unwerth der Metaphysik, sondern auch über deren Werth. Denn er bemerkt ausdrücklich: „Gleichwohl nannte Hume eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik und legte ihr einen hohen Werth bei. «Metaphysik und Moral», sagt er (im IV. Theil seiner Essays), «sind die wichtigsten Zweige der Wissenschaft; Mathematik und Naturwissenschaft sind nicht halb so viel werth».“[1] Ungültig und unnütz ist die Metaphysik als Erkenntniß vom Wesen der Dinge; nothwendig dagegen und wichtig ist sie als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“.

Jetzt ist bewiesen, daß Kant in der Fassung, wie in der Lösung des Erkenntnißproblems oder der Frage nach der Erkennbarkeit des Realgrundes in der Mitte der sechsziger Jahre einen Standpunkt einnahm, in dessen Ausbildung Hume ihm voranging, in dessen Behauptung er mit jenem völlig übereinstimmte. Es ist noch nicht bewiesen, daß er darin auch von Hume abhängig und direct beeinflußt war. Hören wir auch über diesen Punkt sein eigenes Zeugniß. „Ich gestehe frei“, sagt Kant, „die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.“[2] Damit ist jene Wendung bezeichnet, womit er die Richtung des Rationalismus und die

[1] Kants Prolegomena u. s. f. Vorr. (S. 168, Anmkg.) — [2] Ebendas. Vorrede. (S. 170.)

Eine völlig verkehrte Erklärung und Anwendung der obigen Worte Kants giebt H. Höffding in seinem Aufsatz: „Die Continuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants“ (Archiv für Gesch. d. Philos. VII. 1. (1893.) Kant schreibt: „Die Erinnerung des David Hume“ u. s. f. Höffding citirt: „Die Erinnerung des David Hume“ u. s. f. Darunter versteht er nicht, was D. Hume dargethan oder erinnert hat, sondern Kants Erinnerung an D. Hume, d. h. an seine frühere Lectüre des schottischen Philosophen, nach welcher Auffassung die Worte Kants aufhören, Sinn und Verstand zu haben. Herr Höffding sagt: „Es würde nun von großem Interesse sein, zu erfahren, an welchem Punkte seiner Entwicklung Kant so recht eigentlich Humes Replik gehört hatte“ (??); „daß es nicht damals war, als er den Hume zum ersten mal las, liegt in seiner Aeußerung: «Die Erinnerung des David Hume»“. (S. 177.) Eine solche philosophisch, sprachlich und grammatisch grundfalsche Auffassung der Worte Kants läßt sich wohl bei einem ausländischen Schriftsteller erklären, aber da Schlüsse über „die Continuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants“ darauf gegründet werden, so hätte die Redaction des „Archivs“ wohl den Fehler berichtigen und anmerken sollen, daß der Verf. den subjectiven Genitiv für den objectiven gehalten hat.

dogmatische Metaphysik verließ und zum Empirismus fortging, der ihn zum Skepticismus führte. Es war zwanzig Jahre nach dieser Krisis (die in den Zeitraum von 1762—1765 fällt), als der Philosoph jenes obige Bekenntniß ablegte, welches authentisch bezeugt, daß Hume nicht bloß sein Vorgänger war, sondern auch sein Vorbild und Führer.

Allerdings fügt er hinzu: „Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die bloß daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Theil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann". Diese Worte werden uns nicht mehr irre leiten, da wir bereits gezeigt haben, daß Kant in dem Zeitpunkt, von dem wir handeln, seinem Vorgänger auch in Ansehung der Folgerungen Gehör gab und zwar aller, auf die es hier ankommt.[1]

Nun müssen wir fragen: welche Art der Folgerungen meint der Philosoph in seiner obigen Erklärung? Er meint, daß die Untersuchung nicht bloß auf den Begriff des Realgrundes einzuschränken, sondern auf eine Reihe anderer gleichwerthiger Begriffe (die Kategorien) auszudehnen war, daß diese Begriffe nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem reinen Verstande entspringen und ihre objective Gültigkeit aus dem letzteren zu deduciren sei; daß eine solche Deduction sich niemand außer Hume habe einfallen lassen, und daß sie diesem, seinem „scharfsinnigen Vorgänger" unmöglich geschienen; daß sie „das Schwerste sei, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte". Dies alles sind Fragen und Untersuchungen, die sich erst dem kritischen Gesichtspunkt eröffnen. In Kants vorkritischem Entwicklungsgange gab es eine Zeit, wie wir urkundlich nachgewiesen, wo er, wie Hume, das Erkenntnißproblem mit der Frage nach der Erkennbarkeit des Realgrundes identificirte, wo ihm dieser Begriff als der entscheidende galt, wo er denselben, wie Hume, bloß aus der Erfahrung abgeleitet wissen wollte, wo er, wie sein scharfsinniger Vorgänger, die Deduction dieses Begriffs aus bloßer Vernunft für unmöglich und darum die Systeme der Metaphysik für „Träume der Vernunft" hielt. Der Standpunkt, mit welchem als dem Ergebnisse seiner Untersuchungen Hume endete, wurde für Kant der Ausgangspunkt einer neuen Forschung:

[1] Wenn man mir, wie Cohen, einwendet, daß ich in den früheren Auflagen dieses Werkes den Einfluß Humes auf Kant zu ausgedehnt gefaßt habe, so ist dieser Einwurf so verfehlt, daß sein Gegentheil richtiger wäre: ich hatte jenen Einfluß nicht ausgedehnt genug dargestellt.

nicht etwa so, daß er demselben, wie Paulsen meint, von vornherein widersprach, sondern er ergriff diesen Standpunkt, machte ihn zu dem seinigen und schritt dann vorwärts in der Richtung, die allein noch möglich und übrig war, die den nothwendigen Fortgang, wie den einzigen Ausweg bezeichnete: nämlich den naturgemäßen Fortschritt vom skeptischen Standpunkt zum kritischen. So erklärt sich Kant selbst über seinen positiven Ausgang von Hume. „Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte." [1]

Es befremdet uns nicht, daß dem Philosophen, als er die Vorrede seiner „Prolegomena" schrieb, die Kluft zwischen ihm und Hume weit gegenwärtiger war als jene Uebereinstimmung, deren Zeitpunkt so viele Jahre hinter ihm lag. Seit jener Schrift, „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik", waren achtzehn Jahre vergangen, innerhalb deren die „Kritik der reinen Vernunft" begonnen und ausgeführt wurde.

Siebzehntes Capitel.

Das Raumgefühl und die Raumanschauung. Die Ergebnisse der vorkritischen Periode.

I. Die Unterscheidung der Erkenntnißvermögen.

Wir haben bis auf eine einzige kleine Schrift, die noch dem Jahre 1770 vorausgeht, sämmtliche Werke der vorkritischen Zeit mit der Ausführlichkeit und Genauigkeit kennen gelernt, welche unsere entwicklungsgeschichtliche Betrachtung und die Wichtigkeit ihres Gegenstandes verlangt. Am Schlusse dieses Abschnittes ordnen wir die gewonnenen Resultate, die in Rücksicht auf die Untersuchungen und Feststellungen der kritischen Forschung eine vorbereitende und fortwirkende Bedeutung haben.[2] Soll die Metaphysik eine „Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft" werden, so muß sie vor allem deren Vermögen nach ihrer

[1] Prolegomena. Vorr. (S. 170 u. 171.) — [2] Vgl. meine Inauguralschrift: «Clavis Kantiana. Qua via J. Kant philosophiae criticae elementa invenerit». (Jenae 1858.) Ueber Kant und Hume vgl. im nächsten Buch „Kritische Zusätze".

Natur und Tragweite deutlich erkennen. Dazu gehört eine sorgfältige Sichtung und Unterscheidung unserer Vernunftkräfte. Und gerade in diesem Punkt ist Kant durch die Untersuchungen der vorkritischen Periode zu Ergebnissen gekommen, welche in die Grundlagen und ersten Aufgaben der Kritik selbst eingreifen. Die praktischen Vermögen sind schon von den theoretischen geschieden, und in dem Gebiete der letzteren sind schon die verschiedenen Erkenntnißarten erleuchtet. Die Natur oder Art einer Vernunftkraft erhellt aus ihrer Leistung.

1. Die analytische und synthetische Art der Erkenntniß.

Die bloße Denkkraft oder das logische Erkenntnißvermögen kann nur Begriffe zergliedern, verdeutlichen und vergleichen. Nach der Regel der Identität und des Widerspruchs verbindet und trennt sie die Vorstellungen: ihre Leistung besteht im analytischen Urtheil. Sie unterscheidet die Vorstellungen, welche die Sinne liefern; unsere Sinnlichkeit vermag Dinge von einander zu unterscheiden, unser Verstand erkennt diese Unterschiede, indem er dieselben verdeutlicht: er ist daher nicht aus der Sinnlichkeit abzuleiten, sondern eine von ihr verschiedene Grundkraft. Aber der bloße Verstand kann auch nur Vorstellungen oder Begriffe erkennen, nicht die davon unabhängige Wirklichkeit der Dinge: weder deren Dasein noch deren Wirksamkeit und Zusammenhang, weder die Existenz noch den Realgrund. Er ist daher unvermögend, die wirkliche Verknüpfung der Dinge einzusehen, d. h. verschiedene Vorstellungen zu verknüpfen oder synthetisch zu urtheilen; und da in dieser Urtheilsart alle Erkenntniß der Dinge besteht, so ist er unfähig eine solche zu leisten. Hieraus erhellt der Unterschied zwischen der logischen und realen Erkenntniß, also auch der Unterschied zwischen den Vermögen, durch welche jede von beiden zu Stande kommt.

Die Vorstellung der wirklichen Dinge ist uns nur durch Erfahrung gegeben; die Begriffe der Existenz und Ursache, der Kraft und Wirksamkeit sind uns nur durch die sinnliche Wahrnehmung einleuchtend und haben jenseits derselben oder unabhängig von ihr keinerlei für die Erkenntniß brauchbare Geltung: es giebt daher keine rationale oder dogmatische Metaphysik. Demnach sind schon genau unterschieden die Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung, der logischen Urtheilskraft und der Erfahrung; es ist schon klar, daß durch das erste Vermögen keine Erkenntniß, durch das zweite keine Erfahrung, durch das dritte keine metaphysische Einsicht dogmatischer Art erzeugt wird. Die bloße Sinn-

lichkeit verhält sich nicht erkennend, der bloße Verstand nur analysirend oder verdeutlichend, er leistet keine synthetischen Urtheile und liefert darum weder Erfahrung noch Metaphysik.

2. Die synthetische Art der mathematischen Erkenntniß.

Wenn die Metaphysik eine Wissenschaft der ersten Gründe sein soll und die intelligible Welt jenseits der Erfahrung nicht betreten darf, so bleibt ihr nur übrig, unsere erfahrungsmäßigen, gegebenen Vorstellungen zu untersuchen, durch Zergliederung bis zu deren letzten Gründen oder Elementen vorzudringen und auf diesem Wege die Gebiete unserer Vernunft bis zu deren äußersten Grenzen zu durchforschen. So wird sie zu einer Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, sie wird es auf dem Wege einer analytischen Untersuchung im ausdrücklichen Gegensatze zu der synthetischen Methode der Mathematik, die sie nachgeahmt hatte, so lange sie eine Erkenntniß der Dinge sein wollte.

Es ist von der größten folgereichen Bedeutung, daß unser Philosoph diesen Punkt schon erleuchtet hat: ich meine den Unterschied zwischen der Mathematik auf der einen Seite und der Erfahrung, Logik und Metaphysik auf der anderen. Die Mathematik verfährt *synthetisch*, weil sie ihre Begriffe construirt, d. h. in der Anschauung erzeugt und darstellt; die Erfahrung verfährt synthetisch, aber nicht construirend, denn sie erzeugt ihre Vorstellungen nicht, sondern *empfängt* sie; die Logik verfährt mit den gegebenen Begriffen analytisch, um dieselben zu *verdeutlichen*; die Metaphysik verfährt mit den gegebenen Vorstellungen auch analytisch (nicht bloß um sie zu verdeutlichen, sondern) um sie zu *ergründen* und ihren Ursprung zu erkennen.

Die mathematischen Begriffe sind nicht gegeben, sondern erzeugt: darin unterscheiden sie sich von den sinnlichen und empirischen Vorstellungen; sie sind vollkommen deutlich, aber nicht auf analytischem Wege entstanden: darin unterscheiden sie sich von den logischen Begriffen; sie sind deutlich, wie die logische, anschaulich, wie die sinnliche, synthetisch, wie die empirische Vorstellungsart. Das Vermögen, wodurch diese Begriffe erzeugt werden, ist daher ein Erkenntnißvermögen: es muß demnach in unserer Vernunft ein sinnliches oder anschauendes Erkenntnißvermögen geben, das sich von den übrigen theoretischen Kräften, insbesondere auch von der sinnlichen Wahrnehmung unterscheidet. In seiner Preisschrift hatte Kant eine Untersuchung begonnen,

welche weiter dringen und den Charakter der Mathematik bis auf den Ursprung ergründen mußte.

II. Kants vorkritische Ansichten vom Raum.

1. Der Raum als Verhältnißbegriff.

Dieser Gesichtspunkt führt unseren Philosophen zu einer neuen Lehre vom Raum, die das Thema seiner letzten vorkritischen Schrift ausmacht: „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum" (1768).[1] Die Objecte der Mathematik sind die Größen. Was von allen mathematischen Begriffen gilt, daß sie anschaulich, weil construirbar sind, muß zu allererst an den Raumgrößen einleuchten, weil sie in die äußere Anschauung fallen. Wenn aber alle Raumgrößen anschaulich sind, so wird auch der Raum selbst den Charakter der Anschauung haben müssen und nicht mehr für einen logischen oder metaphysischen Begriff gelten dürfen. Als einen solchen nahm ihn Kant in seiner ersten Schrift „Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte"; er war damals mit Leibniz überzeugt, daß der Raum ein Verhältniß oder eine Ordnung der Dinge sei, welche nicht stattfinden könnte, wenn die Substanzen keine Kraft hätten, außer sich zu wirken. Die Einheit der Welt fordert die Einheit des Raumes, der kein anderer sein kann, als der unsrige mit seinen drei Dimensionen. Aber nach dem Vorbilde der leibnizischen Lehre bejahte damals Kant noch die Möglichkeit zahlloser Welten und erklärte demgemäß, daß es vielerlei Arten des Raumes geben könne, d. h. Räume von mehr als drei Dimensionen.[2] Zwanzig Jahre später rechnete Kant die Monadenlehre mit ihren zahllosen Welten unter „die Märchen aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik".

2. Der Raum als Grundbegriff. Der absolute Raum.

Seine Ansicht vom Raum ändert sich schon unter Newtons entscheidendem Einfluß, und es sind hauptsächlich zwei Vorstellungen von grundsätzlicher Geltung, die eine Umbildung jener Ansicht fordern: der monistische Begriff der Welt und der dynamische Begriff der Materie. Gilt die Einheit der Welt und der durchgängige Zusammenhang aller Dinge, so kann es nicht mehr vielerlei Arten des Raumes geben: es folgt die alleinige Realität des dreidimensionalen Raumes. Ist die

[1] Bd. III. (S. 116—122.) S. oben Cap. VIII. S. 142. — [2] S. oben Cap. IX. S. 147 flgd.

Materie raumerfüllendes Dasein vermöge der gemeinsamen Wirksamkeit der Zurückstoßungs- und Anziehungskraft, so leuchtet ein, daß die Kräfte den Raum nicht erzeugen, sondern erfüllen, also voraussetzen: es folgt, daß in Rücksicht der Dinge der Raum nichts Abgeleitetes ist, sondern etwas Ursprüngliches. Ohne den Raum giebt es keine Coexistenz, keine Gemeinschaft, keinen äußeren, also überhaupt keinen wirklichen Zusammenhang der Dinge. Diese Ansicht von der Einheit und Ursprünglichkeit des Raumes erhellt bereits aus Kants «Monadologia physica» und seiner «Nova dilucidatio».[1]

Die nächste Frage heißt: was ist der Raum? Hier sind einige beiläufige Aeußerungen in jenen Schriften, die uns den Fortgang des Philosophen vom Rationalismus zum Empirismus bezeichnet haben, wohl zu beachten. Die Beantwortung jener Frage ist nicht die Sache der Mathematik, diese muß den Raum voraussetzen und hat daher nicht die Aufgabe, ihn zu erklären; vielmehr soll dies von der Metaphysik geleistet werden, indem sie die Raumvorstellung zergliedert und alle von der Mathematik zuverlässig erwiesenen Daten ihrer Betrachtung zu Grunde legt. Es heißt in der Vorrede zu dem Versuch über die negativen Größen: „Die Metaphysik sucht die Natur des Raumes und den obersten Grund zu finden, daraus sich dessen Möglichkeit verstehen läßt".[2] In der nächsten Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund kommt der Philosoph gelegentlich auf diese Frage zurück, um zu bemerken, daß sie ein ungelöstes Problem enthalte. „Ich zweifle, daß einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum sei. Allein ohne mich damit einzulassen, bin ich gewiß, daß, wo er ist, äußere Beziehungen sein müssen, daß er nicht mehr als drei Abmessungen haben könne u. s. f."[3]

In der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" finden wir dasselbe Problem wiederum berührt und beispielsweise erörtert. Es wird von neuem bemerkt, daß der Begriff des Raumes in der Mathematik unauflöslich sein müsse, weil seine Zergliederung und Erklärung gar nicht für diese Wissenschaft gehöre; aber zugleich wird dieser Begriff unter die vielen gerechnet, die auch in der Metaphysik „beinahe gar nicht aufgelöst werden können". Dasselbe gilt von dem Begriffe der Zeit.

---

[1] Vgl. oben Cap. IX. S. 129. Cap. XII. S. 192 flgd. — [2] Versuch, die neg. Größen u. s. f. (Bd. I. S. 22.) — [3] Der einzig mögliche Beweisgrund u. s. f. Abth. I. Betr. I. (Bd. VI. S. 20.) Vgl. oben Cap. XIV. S. 230 u. 231.

Indessen folgen wir dem Philosophen in der Art, wie er den Raum betrachtet. „Ehe ich mich noch anschicke zu erklären, was der Raum sei, so sehe ich deutlich ein, daß, da mir dieser Begriff gegeben ist, ich zuvörderst durch Zergliederung diejenigen Merkmale, welche zuerst und unmittelbar hierin gedacht werden, aufsuchen müsse. Ich bemerke demnach, daß darin vieles außerhalb einander sei, daß dieses viele nicht Substanzen seien, denn ich will nicht die Dinge im Raum, sondern den Raum selber erkennen, der Raum nur drei Abmessungen haben könne u. s. w. Dergleichen Sätze lassen sich wohl erläutern, indem man sie in concreto betrachtet, um sie anschauend zu erkennen, allein sie lassen sich niemals beweisen." [1]

Wir sehen, welches Resultat aus dieser beiläufig geführten Untersuchung hervorgeht. Kants Ansicht vom Raum war im Jahre 1763 so weit ausgebildet, daß ihm die Einheit und Ursprünglichkeit des Raumes in Ansehung sowohl der Materie als auch unserer Vorstellung feststand: der Raum ist außer uns der erste Grund zur Möglichkeit der Materie, er ist in uns ein Grundbegriff, eine nicht weiter aufzulösende oder abzuleitende Elementarvorstellung. Die nächste Frage heißt: welcher Art ist diese Vorstellung?

Bevor wir die Antwort hören, betonen wir nachdrücklich eine der wichtigsten Folgerungen, die sich aus dem festgestellten Begriffe des Raumes ergiebt und in der Erläuterung der Träume des Geistersehers durch die Träume der Metaphysik einen sehr wesentlichen Bestandtheil ausmacht. Wie Kant den Raum betrachtet, muß er an demselben jede Möglichkeit unserer Erkenntniß der übersinnlichen Welt und der Geistergemeinschaft scheitern lassen. Denn die Geister können uns nicht erscheinen, ohne im Raume gegenwärtig zu sein, und sie können nicht Geister sein, wenn sie den Raum erfüllen. Wie aber sollen sie in ihm sein und wirken, ohne ihn zu erfüllen? Darin lag die Unmöglichkeit ihrer Erscheinung, ihrer Erkennbarkeit, wie überhaupt der Erkennbarkeit übersinnlicher Objecte. So lange der Raum eine eigene von der Vorstellung unabhängige Realität hat, steht er wie der Felsen von Erz wider jede Möglichkeit solcher Erscheinungen und solcher Einsichten. Sobald aber diese Realität des Raumes fällt — wir setzen den Fall, daß sie ihre Geltung verlöre — so müßte die Frage nach der Erkenn-

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. Betr. I. § 3. (Bd. I. S. 70—72.) Vgl. oben Cap. XIV. S. 238—240.

barkeit der übersinnlichen Welt zwar noch keineswegs bejaht, wohl aber ganz von neuem untersucht werden.

3. Das Raumgefühl und die Raumanschauung.

Vorerst aber ist jener Begriff des absoluten Raumes, den der Philosoph gewonnen und gelegentlich erörtert hatte, zu beweisen. Eben darin besteht die Absicht seiner letzten vorkritischen Schrift, welche mit den „Träumen" und den nächst vorhergehenden Untersuchungen genauer zusammenhängt, als einem Leser einleuchtet, der die Bedeutung und Entwicklung des Raumbegriffes in der ersten Periode Kants nicht vor Augen hat. Der Philosoph selbst erklärt, es sei der Zweck seiner Abhandlung, „zu versuchen, ob nicht in den anschauenden Urtheilen der Ausdehnung, dergleichen die Meßkunst enthält, ein evidenter Beweis zu finden sei: daß der absolute Raum, unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung, eine eigene Realität habe".[1]

Um in der Beweisführung den nervus probandi sogleich richtig zu fassen, muß man das Ziel derselben kennen. Daß der Raum, ob er nun als Grund oder Folge gilt, jedenfalls ein Erfahrungsobject ist und eine eigene Realität hat, steht außer Zweifel. Es handelt sich nur um die Frage, welche von jenen beiden Bestimmungen dem Raume zukommt: ob er Grund- oder Folgebegriff, unabhängig oder abhängig, absolute oder relative Realität (Verhältniß) ist? Das erste soll bewiesen werden, indem das zweite widerlegt wird, und umgekehrt.

Wenn es Unterschiede im Raum giebt, die sich aus den räumlichen Verhältnissen der Dinge niemals erklären lassen, so ist bewiesen, daß der Raum nicht bloß ein Verhältniß der Dinge ausdrückt. Wenn jene Unterschiede durchgängig gelten und dergestalt, daß ohne sie die räumlichen Verhältnisse und Ordnungen der Dinge nicht unterschieden werden können, so ist bewiesen, daß jene Unterschiede sich auf den absoluten Raum beziehen und dieser also eine reale Geltung behauptet. Das räumliche Verhältniß der Dinge ist ihre Lage, wodurch die Nachbarschaft eines Dinges, sein Ort und die wechselseitige Beziehung der Oerter bestimmt ist. Das wechselseitige Verhältniß der Lagen ist die Gegend, wodurch nicht mehr der Ort oder die Lage, sondern die Richtung derselben bestimmt wird. „Bei allem Ausgedehnten ist die

[1] Von dem ersten Grunde des Unterschiedes u. s. f. (Bd. III. S. 116.)

Lage seiner Theile gegen einander aus ihm selbst hinreichend zu erkennen, die Gegend aber, wohin diese Ordnung der Theile gerichtet ist, bezieht sich auf den Raum außer denselben, und zwar nicht auf dessen Oerter, weil dieses nichts anderes sein würde, als die Lage eben derselben Theile in einem äußeren Verhältniß, sondern auf den allgemeinen Raum als eine Einheit, wovon jede Ausdehnung als ein Theil angesehen werden muß." Der Unterschied der Gegenden läßt sich nie aus dem räumlichen Verhältniß der Dinge abstrahiren und bezieht sich daher auf den absoluten Raum.[1]

Ein Beispiel macht die Sache sogleich klar. Ich schreibe auf ein Blatt zweimal dasselbe Wort; die Buchstaben sind genau dieselben, auch ihre räumliche Folge, also das räumliche Verhältniß ist in beiden Wörtern vollkommen das gleiche; aber das eine Wort steht oben, das andere unten, oder jenes steht rechts, dieses links, oder das erste steht auf der vorderen, dieses auf der hinteren Seite des Blattes. Wäre der Raum nur das Verhältniß der Coordination der Theile, so wären jene beiden Wörter nicht zu unterscheiden. Ebenso verhält es sich mit der rechten und linken Hand, mit dem Objecte und seinem Spiegelbilde, mit zwei völlig gleichen und ähnlichen Raumgrößen, deren eine „das incongruente Gegenstück" der anderen ist. Setzen wir den Fall, das erste Schöpfungsstück sei eine Menschenhand, so müßte dieselbe entweder eine rechte oder linke sein. „Nimmt man nun den Begriff vieler neueren Philosophen, vornehmlich der deutschen an, daß der Raum nur in dem äußeren Verhältniß der neben einander befindlichen Theile der Materie bestehe, so würde aller wirkliche Raum in dem angeführten Falle nur derjenige sein, den diese Hand einnimmt. Weil aber gar kein Unterschied in dem Verhältniß der Theile derselben unter sich stattfindet, sie mag eine rechte oder linke sein, so würde diese Hand in Ansehung einer solchen Eigenschaft gänzlich unbestimmt sein, d. h. sie würde auf jede Seite des menschlichen Körpers passen, welches unmöglich ist. Es ist hieraus klar: daß nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Theile der Materie gegen einander, sondern diese Folgen von jenen sind, und daß also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen, weil nur durch ihn das Ver-

[1] Von dem ersten Grunde des Unterschiedes u. s. f. (Bd. III. S. 116.)

hältniß körperlicher Dinge möglich ist, und daß, weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff ist, der alle dieselben erst möglich macht, wir dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angeht, nur durch die Gegenhaltung mit anderen Körpern vernehmen können."[1]

Diese Beziehungen auf den reinen Raum, wodurch wir die Richtungen der Lage, rechts und links, oben und unten u. s. f. unterscheiden, lassen sich nicht durch Begriffe verdeutlichen oder logisch definiren, sondern nur anschauen: daher sind unsere Vorstellungen von den Gegenden im Raum Anschauungen, und wir werden den Grundbegriff des absoluten Raumes als eine Grundanschauung zu nehmen haben. Jeder körperliche Raum ist in drei Dimensionen ausgedehnt, die wir als drei Flächen vorstellen, die insgesammt einander rechtwinkelig schneiden. Die Fläche, auf der die Länge unseres eigenen Körpers senkrecht steht, nennen wir horizontal und unterscheiden durch dieselbe oben und unten; die Fläche, welche die Länge unseres Körpers senkrecht in zwei ähnliche Hälften durchschneidet, bedingt den Unterschied von rechts und links; die dritte Fläche, welche die Länge unseres Körpers ebenfalls senkrecht durchschneidet und die vorige rechtwinkelig durchkreuzt, bedingt den Unterschied der vorderen und hinteren Seite. Es ist mithin klar, daß wir die Gegenden im Raum nur in Beziehung auf unseren eigenen Körper oder durch das Raumgefühl unseres körperlichen Daseins wahrnehmen. Vermöge des verschiedenen Gefühls der rechten und linken Seite urtheilen wir über die Weltgegenden und orientiren uns im Weltraum. Dieses Raumgefühl ist für unsere Vorstellung „der erste Grund des Unterschiedes der Gegenden im Raum". „Da wir alles, was außer uns ist, durch die Sinne nur insofern kennen, als es in Beziehung auf uns steht, so ist kein Wunder, daß wir von dem Verhältniß jener Durchschnittsflächen zu unserem Körper den ersten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raum zu erzeugen."[2]

Auf das moralische Gefühl gründete Kant die ursprüngliche Vorstellung von dem Verhältniß unseres Willens zum allgemeinen Willen, die Richtschnur des sittlichen Lebens, die Orientirung in der moralischen Welt. Auf das Raumgefühl gründet er die ursprüng-

---

[1] Vom ersten Grunde des Unterschiedes u. s. f. (S. 121 u. 122.) — [2] Ebendas. (S. 117 flgd.)

liche Vorstellung von dem Verhältniß unseres Körpers zur Körperwelt außer uns, die Richtschnur, nach der wir die Gegenden im Raum unterscheiden, unsere Orientirung im Weltraum.

Was Kants gegenwärtige Ansicht vom Raume betrifft, so fassen wir das Ergebniß der letzten vorkritischen Schrift kurz zusammen: es giebt nur einen, absoluten, in drei Dimensionen ausgedehnten Raum, dieser absolute Raum bedingt als Realgrund die Möglichkeit der Materie, er bedingt als Grundanschauung die Möglichkeit unserer Vorstellung der Körperwelt; die Ursprünglichkeit desselben gilt sowohl im subjectiven als im objectiven Sinn: er ist zugleich „Grundbegriff" in uns und Realität außer uns. Es ist daher unbegründet und irrig, wenn Trendelenburg und sein Gefolge wiederholt behauptet: Kant habe nicht an die Möglichkeit gedacht, daß Raum und Zeit subjectiv und objectiv zugleich sein können, dieser Mangel habe eine „Lücke" in seiner Lehre gelassen.[1] Was den Raum betrifft, so hegte Kant Jahre lang die Ansicht, welche Trendelenburg bei ihm vermißt; sie zu beweisen, schrieb er seine letzte vorkritische Schrift.

Die Lehre, daß der Raum eine ursprüngliche, nicht weiter abzuleitende Vorstellung ausmacht, bleibt und geht in die kritische Philosophie über. Es wird nur der Charakter dieser Vorstellung so fixirt werden müssen, daß die Bezeichnung zwischen Begriff und Anschauung nicht mehr schwankt. Die Schwankung betrifft mehr den Sprachgebrauch als die Sache, denn es ist schon einleuchtend genug, daß die Raumvorstellung den Charakter der Anschauung hat. Fraglich bleibt nur: ob der Raum Anschauungsobject oder bloße Anschauung ist? Im ersten Fall ist er real, im zweiten ideal. Daher handelt es sich, kurz gesagt, noch um die Realität oder Idealität des Raumes. Mit der Entscheidung dieser Frage eröffnet sich die kritische Philosophie. So nahe kommen sich hier die beiden Perioden in dem Ideengange unseres Forschers; so weit sind sie eben hier noch von einander entfernt! Der entscheidende Schritt fällt in das Jahr 1769.

III. Unterschied der theoretischen und praktischen Vermögen.

1. Die theoretische Vernunft.

Die bisherige Untersuchung ist in die verschiedenen Arten der theoretischen Vernunftkräfte bereits so weit eingedrungen, daß der bloße

[1] A. Trendelenburg: Logische Untersuchungen. (2. Aufl. Bd. I. S. 163.) Historische Beitr. zur Philosophie. (Bd. III. S. 246—248.) Vgl. meine Schrift: Anti-Trendelenburg. (2. Aufl. S. 45—48.)

Verstand und die sinnliche Wahrnehmung wie Anschauung geschieden sind und die Feststellung dieser Unterschiede nur noch die letzte Hand erwartet. Es ist schon einleuchtend, daß unsere Erkenntniß in Mathematik und Erfahrung besteht, soweit Geltung und Umfang der letzteren reichen; daß es keine Metaphysik der Dinge an sich giebt, daß eine solche Einsicht auch keine Erfahrung liefert. Das Object der Erfahrung ist die Sinnenwelt, das der äußeren Erfahrung die Körperwelt, die den Raum erfüllende und in ihm wirksame Materie. Die Begriffe der Materie wie der Bewegung und Ruhe sind festgestellt, sie behalten und bewähren ihre Geltung unter dem kritischen Gesichtspunkt; die Ergebnisse, welche der Philosoph auf diesem Felde seiner naturphilosophischen Forschung in den Jahren 1755—1758 gewonnen hatte, bleiben so gut als unverändert.

2. Das moralische und ästhetische Gefühl.

Auch sind wir schon belehrt, daß die sittliche Gesinnung von den theoretischen Einsichten nicht abhängt, sondern eine völlig originale und selbständige Geltung behauptet. Zwar setzt Kant den bewegenden und erzeugenden Grund der sittlichen Welt noch in jenes moralische Gefühl, das er unter die elementaren Bedingungen der menschlichen Natur rechnet und von dem ästhetischen Gefühl noch nicht wesentlich unterscheidet, aber die Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit der Moralität steht ihm fest. Wenn unter dem kritischen Gesichtspunkt an die Stelle des moralischen Gefühls die praktische Vernunft tritt, so entsteht die Lehre von dem Primat der letzteren. Dann ergiebt sich von selbst, daß auch das moralische Gefühl nicht mehr von dem ästhetischen abhängt, und dieses unter dem Gesichtspunkte der kritischen Philosophie eine ganz neue Untersuchung und Begründung fordert, welche in der „Kritik der Urtheilskraft" ausgeführt wird.

3. Die kritischen Fragen.

Jetzt sehen wir, welche Aufgaben der kritischen Forschung bevorstehen; sie soll die Vernunftgrenzen erkennen und darum die Vernunftvermögen ergründen: die Möglichkeit der wahren Erkenntniß, der sittlichen Gesinnung, des ästhetischen Gefühls. Sie beginnt mit der ersten Aufgabe, die, wie wir gefunden haben, aus dem Resultat der früheren Untersuchungen zunächst hervorging. Von den Einsichten der menschlichen Vernunft war die Erkenntniß der intelligibeln Welt verneint,

die der sinnlichen bejaht worden, aber so, daß die Erfahrung auf die Wahrnehmung eingeschränkt wurde und nicht den Werth einer allgemeinen und nothwendigen Erkenntniß in Anspruch nehmen durfte. Unbestritten und unbestreitbar galt nur die Mathematik. Daher wird die erste aller Untersuchungen dieser Frage gewidmet sein: wie ist reine Mathematik möglich? Da nun bereits feststeht, daß der Raum einen ihrer Grundbegriffe ausmacht, und die Größen als solche nicht bloß den Raum, sondern auch die Zeit voraussetzen, so enthält die Frage: „Was ist Raum und Zeit?" das erste aller Themata der kritischen Forschung. Wir werden sehen, wie in der Inauguralschrift vom Jahre 1770 diese Frage gelöst wird. Damit ist die kritische Epoche begonnen und eingeführt. Die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniß ihrem ganzen Umfange nach findet ihre Auflösung erst in der Kritik der reinen Vernunft. Damit ist die kritische Epoche ausgeführt.

Diese Grundlegung der kritischen Philosophie darzustellen, ist die Aufgabe des folgenden Buchs.

Zweites Buch.

Die Grundlegung der kritischen Philosophie.

Erstes Capitel.

Das Gebiet der Vernunftkritik nach Umfang und Eintheilung. Kritik und Metaphysik.

I. Die Feststellung der beiden Erkenntnißvermögen.

Die Metaphysik soll „eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft" werden; die Lösung dieser Aufgabe führt zur Kritik der reinen Vernunft und zur Begründung einer neuen Metaphysik als einer objectiven Erkenntniß, deren Möglichkeit Hume und aus gleichen Gründen auch Kant am Schlusse seiner ersten Periode verneint hatte. Denn sein Skepticismus galt nicht bloß der dogmatischen Metaphysik, sondern auch dem dogmatischen Empirismus, nur die Mathematik und Moral blieben unangefochten; von diesem skeptischen Standpunkt zum kritischen bahnte sich Kant seinen eigenen Weg ohne Vorbild und Führer. Der dogmatische Standpunkt hatte sich zu den Bedingungen einer wahren Erkenntniß durch die menschliche Vernunft voraussetzend verhalten; der skeptische verhielt sich zu diesen vorausgesetzten Bedingungen verneinend und hing darum in seiner Wurzel noch mit dem Dogmatismus zusammen; erst der kritische verhält sich untersuchend und stellt die Frage nach der Möglichkeit wahrer Erkenntniß durch die menschliche Vernunft auf Grund einer gründlichen Prüfung der letzteren.

Es heißt die menschliche Vernunft mit einem Lande vergleichen, wenn ihre Grenzen ein Gegenstand der Erforschung sein sollen. Das Bild lag unserem Philosophen nahe genug, er hat es gern gebraucht und wiederholt. Gleich in der Stelle, wo er das erste mal die neue Aufgabe der Metaphysik in diesem geographischen Bilde ausdrückt, orientirt er uns noch in demselben Bilde über seinen damaligen Standpunkt. „Da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten,

als blindlings auf Eroberungen auszugehen, so ist dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste, wie er denn auch nur ziemlich spät und nach langer Erfahrung erreicht wird. Ich habe diese Grenzen hier zwar nicht genau bestimmt, aber doch insoweit angezeigt, daß der Leser bei weiterem Nachdenken finden wird, er könne sich aller vergeblichen Nachforschung überheben in Ansehung einer Frage, wozu die Daten in einer anderen Welt, als in welcher er empfindet, anzutreffen sind. Ich habe also meine Zeit verloren, damit ich sie gewönne."[1]

Man gewinnt die Zeit, wenn man sich unmögliche Aufgaben erspart, und als solche galt unserem Philosophen die Erkenntniß der übersinnlichen Welt. Indessen mußte jetzt seine nächste Aufgabe sein, vor allem die Vernunftgrenzen „genau zu bestimmen", was nicht geschehen konnte, ohne die Vernunftgrenze, nämlich unsere Erkenntnißvermögen, genau bestimmt zu haben. Eine solche Art der Bestimmung forderte aber eine Art der Unterscheidung, welche dem Fundamente der gesammten dogmatischen Philosophie widersprach und eine völlig neue Aufgabe einführte. Als das einzig wahre Erkenntnißvermögen galt bei den Rationalisten (Metaphysikern) der bloße Verstand oder das klare und deutliche Denken, bei den Empiristen (Sensualisten) dagegen die sinnliche Wahrnehmung: daher bestand die beiden gemeinsame Voraussetzung: daß es nur ein wahres Erkenntnißvermögen gebe, also Sinnlichkeit und Verstand nicht der Art, sondern bloß dem Grade ihrer Klarheit nach verschieden seien.[2] Die sinnlichen Vorstellungen sind als solche unklar und verworren, erst der Verstand macht sie klar und deutlich: so dachten die Metaphysiker. Umgekehrt verhielt es sich bei den Empiristen: hier galten die sinnlichen Eindrücke als die klarsten und deutlichsten Vorstellungen, die Begriffe dagegen für deren verblaßte Abbilder, die um so verworrener und unklarer sind, je abstracter sie werden. Setzen wir nun den Fall, daß einerseits sich Erkenntnisse nachweisen lassen, die vollkommen sinnlich oder anschaulich und zugleich vollkommen klar und deutlich sind, daß andererseits Vorstellungen existiren, die gar nicht sinnlich und doch verworren sind, so würde aus diesen beiden Thatsachen erhellen: daß 1. unser sinnliches Vorstellungsvermögen nicht als solches die Klarheit entbehrt, und unser intellectuelles

---

[1] Träume eines Geistersehers u. s. f. Th. I. Hauptst. II. (Bd. III. S. 105.) — [2] S. oben Buch I. Cap. II. S. 14 flgd.

Vorstellungsvermögen nicht als solches die Klarheit besitzt; daß 2. die Grade der letzteren nicht unsere vorstellenden Kräfte, sondern nur die logische Art unserer Vorstellungen treffen, daß es daher 3. in unserer Vernunft zwei Vermögen giebt, welche in Ansehung der Erkenntniß zu unterscheiden und in Absicht auf dieselbe zu prüfen sind: das sinnliche und intellectuelle (Sinnlichkeit und Verstand).

Nun hatten sich die Thatsachen zu diesen Folgerungen unserem Philosophen schon in seinen vorkritischen Untersuchungen ergeben. Er hatte entdeckt, daß unser intellectuelles Vermögen (Verstand) nichts anderes als die Verdeutlichung gegebener Begriffe zu leisten vermöge, aber bei weitem nicht im Stande sei, alle Begriffe dieser Art zu verdeutlichen; es sei unfähig, die Begriffe der Realität und des Realgrundes, des Guten und Schönen, des Raumes und der Zeit u. s. f. zu erklären: so hatte sich ihm die Voraussetzung von der alleinigen Klarheit und alles erleuchtenden Kraft des Denkens, wie die von der Evidenz der Metaphysik als falsch erwiesen. Ebenso hatte er gefunden, daß im Unterschiede von den metaphysischen Begriffen die mathematischen vermöge der Construction oder der synthetischen Art ihrer Entstehung anschaulich und vollkommen klar sind: die Voraussetzung von der durchgängigen Unklarheit der sinnlichen Erkenntniß war auch falsch. Wer in der Verstandeserkenntniß alle Klarheit zu besitzen oder zu erreichen glaubt, der lasse sich vom Gegentheil belehren durch den Zustand der Metaphysik, und wer in der Sinnlichkeit nichts als verworrene Erkenntniß sieht, überzeuge sich vom Gegentheil durch die Thatsache der Geometrie.

„Hieraus erhellt", sagt Kant in seiner Inauguralschrift, „daß man das Sinnliche wie das Intellectuelle schlecht erklärt, wenn man jenes für verworrene Erkenntniß, dieses für deutliche ausgiebt. Denn die Grade der Klarheit sind lediglich logische Unterschiede, welche die gegebenen Vorstellungen, die aller logischen Vergleichung zu Grunde liegen, gar nicht berühren. Sinnliche Objecte können sehr deutlich, intellectuelle sehr verworren sein. Das erste bemerken wir in der Geometrie, diesem Muster aller sinnlichen Erkenntniß, das andere in der Metaphysik, diesem Organon aller intellectuellen. Wie sehr diese letztere sich auch bemüht, die Nebel unseres Verstandes zu zerstreuen, so gelingt es ihr doch nicht immer mit so großem Erfolge, als der Mathematik. Die geometrischen Einsichten sind bei aller ihrer Deutlichkeit sinnlichen Ursprungs, die metaphysischen bleiben, wie ver-

worren sie auch sein mögen, intellectuell." „Die Lehre von den Principien des reinen Verstandesgebrauchs ist die Metaphysik. Die Wissenschaft von dem Unterschiede zwischen der sinnlichen und intellectuellen Erkenntniß ist die Propädeutik zu jener Metaphysik. Diese meine Inauguralschrift giebt sich als Probe einer solchen Propädeutik."[1]

II. Die Untersuchung der beiden Erkenntnißvermögen.

1. Die Auseinandersetzung der Grundfrage.

Mit der erkannten und festgestellten Unterscheidung jener beiden Vermögen beginnt die kritische Philosophie. Sollen die Grenzen der Vernunft erforscht werden, so muß man die Gebiete kennen, nach deren Grenzen gefragt wird: die nächsten Gebiete sind unsere Erkenntnißvermögen, die Grenzen derselben sind ihr Ursprung und ihre Schranken. Demnach theilt sich die Erforschung der menschlichen Vernunft in die Untersuchung der Sinnlichkeit und die des Verstandes. Die Grundfrage nach der Möglichkeit einer wahren Erkenntniß durch die menschliche Vernunft theilt sich demnach in diese beiden Fragen: wie ist eine solche Erkenntniß möglich kraft der sinnlichen und wie kraft der denkenden Vernunft? Wir wissen, daß Kant die in unserer Vernunft enthaltenen Bedingungen der Erkenntniß (weil sie der letzteren vorausgehen) mit dem Ausdruck «a priori» oder „transscendental" bezeichnet; der zweite Ausdruck bezeichnet auch die Erforschung jener Principien.[2] Daher heißt die Untersuchung der Sinnlichkeit in Absicht auf die Erkenntniß „transscendentale Aesthetik", die des Verstandes in gleicher Absicht „transscendentale Logik": so nennt der Philosoph die beiden Haupttheile, in welche die „Elementarlehre" seiner Vernunftkritik zerfällt.

Alle Erkenntniß geht auf den Zusammenhang oder die Ordnung der Dinge, deren Inbegriff die Welt ausmacht. Gegenstand der sinnlichen Erkenntniß ist die sinnliche Welt, Gegenstand der intellectuellen die intelligible. Die Lehre von dem Unterschiede und der Tragweite der Sinnlichkeit und des Verstandes fällt daher zusammen mit der Frage nach der Erkennbarkeit oder nach der Form (Ordnung) und den Principien der sinnlichen und intelligibeln Welt. Daher gab der Philosoph seiner Inauguralschrift den Titel: «De mundi sensibilis atque

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio II. § 7—8. (Op. Vol. III. pg. 134.) — [2] S. oben Buch I. Cap. I. S. 4—6.

intelligibilis forma et principiis». Wir sprechen jetzt nur von den Aufgaben und Fragen der Kritik, nicht von deren Lösung; wir orientiren uns erst über das Feld der Kritik, bevor wir dasselbe durchwandern.

Die Grundfrage der Kritik lautet: Wie ist die Thatsache der Erkenntniß möglich oder welches sind die Bedingungen, woraus sie folgt? Diese Frage will genau auseinandergesetzt werden, denn sie gliedert sich in eine Reihe von Fragen. Bevor man untersucht, wie eine Thatsache möglich ist, muß man gewiß sein, daß sie existirt; wenigstens in der exacten Forschung wird man sich nie darauf einlassen, einen Fall zu untersuchen, der möglicherweise zu den Chimären gehört. Darum muß zuerst gefragt werden: ist die Erkenntniß überhaupt eine Thatsache? Man weiß, daß dieser Punkt nicht unbedenklich ist, und daß namentlich der Scharfsinn der Skeptiker von jeher mit der Möglichkeit der Erkenntniß zugleich deren Thatsächlichkeit bestritten hat.

Auch ist diese Frage nicht so leicht und ohne weiteres zu beantworten. Wenn wir von irgend einer Sache bestimmen sollen, ob sie existirt, müssen wir zuvor ihre Merkmale genau kennen. Wenn wir nicht wissen, was elliptische und parabolische Linien sind, so können wir unmöglich entscheiden, ob es in Wirklichkeit Ellipsen und Parabeln giebt. Also wird vor allem gefragt werden müssen: was ist Erkenntniß? In diese drei Fragen zerlegt sich daher das Grundproblem der kritischen Philosophie: 1. was ist Erkenntniß? 2. ist die Erkenntniß factisch? 3. wie ist dieses Factum möglich? Die Fragen sind so geordnet, daß nur, wenn die vorhergehende gelöst ist, die folgende gestellt werden darf. Diese ganze Art, wie Kant seine Kritik der Vernunft einleitet, vergleicht sich dem Verfahren einer juristischen Untersuchung. Soll ein Fall aus dem Rechtsleben entschieden werden, so ist zuerst die Thatsache selbst mit aller Pünktlichkeit festzustellen; erst wird der Fall constatirt, dann wird er aus Rechtsgründen beurtheilt und entschieden oder deducirt. Kant hat es mit der Rechtsfrage der menschlichen Erkenntniß zu thun: er will, juristisch zu reden, der Erkenntniß den Proceß machen. Das erste ist, daß der Proceß instruirt, das zweite, daß er abgeurtheilt wird. Instruirt wird die Sache der Erkenntniß, indem man zeigt, worin ihr Fall besteht und daß derselbe vorliegt; entschieden wird die Sache, indem man die Möglichkeit der Erkenntniß darthut oder nachweist, auf welches Recht sich dieselbe gründet. Die erste Frage ist die «Quaestio facti», die zweite die «Quaestio juris».

Es ist die Kleinigkeit nicht, die es manchem scheinen möchte: eine Thatsache zu constatiren. Dazu gehört in allen Fällen eine richtige Beobachtung, ein sicheres, sachkundiges Urtheil, welches ohne Unterricht und wissenschaftliche Betrachtungsart keiner besitzt. Um z. B. eine geschichtliche Thatsache zu constatiren, d. h. genau festzustellen, was sich in einem bestimmten Falle wirklich begeben hat, dazu gehört eine kritische Quellenkenntniß, die das Geschäft des Historikers ausmacht. Um einen Vorgang in der Körperwelt zu constatiren, ein physikalisches Factum, dazu gehört nicht die erste beste Wahrnehmung, sondern der unterrichtete Verstand des Physikers, der dem Nichtphysiker fehlt. Eine unkundige Beobachtung wird unfreiwillig die wahrgenommene Thatsache entstellen und unrichtig wiedergeben; man darf von ihr die richtige Darstellung nicht erwarten, aber man dürfte erwarten, daß sie schweigt. Durch solche unkundige und darum schiefe Auffassungen werden die Begriffe von dem, was sich begiebt oder begeben hat, auf eine unglaubliche Weise verfälscht und verdorben; auf diesem Wege verbreiten sich in der Welt die meisten Irrthümer. Erst muß man wissen, was geschieht, bevor man überhaupt mit einiger Sicherheit untersuchen kann, warum es geschieht. In der Schwierigkeit, die Thatsache zu constatiren, liegen die meisten physikalischen und historischen Probleme. Es ist dogmatisch, eine Thatsache auf guten Glauben anzunehmen; kritisch dagegen, vor allem zu fragen, wer die Thatsache constatirt hat, und darnach seine Ansicht zu fassen. Handelt es sich um einen Rechtsfall, so constatire diese Thatsache niemand als der Jurist; handelt es sich um die Thatsache der Erkenntniß, so sei es der Philosoph, der den Fall constatirt, und dieser Fall ist der unsrige.

2. Analytische und synthetische Urtheile.

Jede Erkenntniß ist ein Urtheil oder eine solche Verbindung zweier Vorstellungen, worin die eine von der anderen ausgesagt wird, sei es bejahend oder verneinend. Aber nicht jedes Urtheil ist schon Erkenntniß. Niemand wird Urtheile, die sich von selbst verstehen, für wissenschaftliche Einsichten halten. Wenn Vorstellungen in Form eines Urtheils verbunden werden, so sind zwei Fälle möglich: die beiden Vorstellungen sind entweder gleichartig oder verschieden, die eine ist in der anderen (das Prädicat im Subject) entweder enthalten oder nicht. So liegt z. B. in dem Begriffe des Körpers das Merkmal der Ausdehnung, nicht das der Schwere. Die bloße Vorstellung des Körpers reicht hin, um

durch deren Verdeutlichung zu urtheilen: „der Körper ist ausgedehnt“; sie reicht nicht hin, um zu urtheilen: „der Körper ist schwer“. Ich kann die Vorstellung des Körpers nicht haben ohne die der Ausdehnung; daher entsteht das erste Urtheil durch eine bloße Zergliederung des gegebenen Begriffs: es ist analytisch. Dagegen kann ich die Vorstellung des Körpers wohl haben, ohne die der Schwere, wie denn der mathematische Begriff des Körpers nichts von einer solchen Eigenschaft enthält; ich muß den Druck des Körpers oder seine Wirkung auf einen anderen erst erfahren, um zu urtheilen: „der Körper ist schwer“; die bloße Vorstellung eines Dinges enthält nichts von Wirkung, nichts von Kraft; daher entsteht das zweite Urtheil nicht durch Zergliederung einer, sondern durch Verknüpfung zweier verschiedener Begriffe: es ist nicht analytisch, sondern synthetisch.

Alle Urtheile sind entweder analytisch oder synthetisch: die analytischen erweitern meine Vorstellung nicht, sie erläutern sie bloß, indem sie denselben Begriff näher bestimmen oder verdeutlichen; dagegen die synthetischen erweitern meine Vorstellung, indem sie verschiedene Begriffe verknüpfen, also dem Subjecte im Prädicat etwas hinzufügen, das mit der bloßen Vorstellung des Subjects keineswegs gegeben war. Jene verhalten sich zu dem gegebenen Begriff (des Subjects) bloß erläuternd, diese dagegen erweiternd. Nun kann in Wahrheit alle Erkenntniß, die den Namen verdient, nur darin bestehen, daß sie meine Vorstellung erweitert, daß ich verschiedene Vorstellungen, verschiedene Thatsachen verknüpfe und auf diese Weise den Zusammenhang der Dinge begreife. Wir müssen darum erklären: alle Erkenntniß besteht in synthetischen Urtheilen. Derselbe Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile galt schon bei Hume.

3. Synthetische Urtheile a priori.

Indessen ist diese Erklärung noch zu weit, denn nicht jedes synthetische Urtheil ist schon Erkenntniß. Wenn die Verknüpfung zweier verschiedener Vorstellungen, wie sie in dem Urtheile „A ist B“ behauptet wird, nur zufälligerweise und nur für dieses oder jenes Individuum gilt, so fehlt ihr diejenige Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche jede wissenschaftliche Einsicht fordert. Daher muß ein wahres Erkenntnißurtheil nicht bloß synthetisch, sondern zugleich so beschaffen sein, daß es in allen Fällen und für jedermann feststeht. Unsere Erfahrung kennt immer nur einzelne Fälle, es ist unmöglich, daß sie alle in sich begreift,

es giebt keine Bürgschaft, daß die ihr bekannten Fälle alle vorhandenen, alle möglichen sind. Selbst die reichste Erfahrung darf für ihre Urtheile nur „comparative", nie „strenge Allgemeinheit" beanspruchen. Bacon, der alle menschliche Erkenntniß auf die Erfahrung einschränkte, warnte stets vor jenen allgemeinen Sätzen, die er «axiomata generalissima» nannte. Die nothwendige und allgemeine Geltung unserer Urtheile ist nie durch bloße Erfahrung gegeben. Was nur durch Erfahrung gegeben ist, empfangen wir sinnlich, denn es folgt aus der Wahrnehmung und ist deshalb ein „Datum a posteriori". Was dagegen unabhängig von aller Erfahrung vor derselben gegeben ist, gilt als ein „Datum a priori". Demnach besteht alle wahre Erkenntniß, weil sie nothwendige und allgemeine Geltung haben muß, in „synthetischen Urtheilen a priori". So lautet die Antwort auf die erste Frage: was ist Erkenntniß?

Die zweite betraf die Thatsache der Erkenntniß. Substituiren wir der letzteren ihren in der obigen Formel ausgemachten Werth, so heißt die Frage: Giebt es synthetische Urtheile a priori? Wenn die vorhandenen Wissenschaften solche Urtheile enthalten, so muß die Antwort bejahend ausfallen. Da die Logik nur analytische Urtheile liefert, kann sie bei dieser Prüfung nicht in Betracht kommen. Die Gegenstände der wirklichen Erkenntniß sind entweder sinnlich oder nicht sinnlich; die sinnlichen sind entweder solche, die wir selbst erzeugen (construiren), wie Figur und Zahl, oder sie erscheinen uns als von außen gegebene Dinge: die Wissenschaft der in sinnlicher Anschauung erzeugten ist die Mathematik, die der sinnlich gegebenen ist die Physik, die des Uebersinnlichen die Metaphysik im engern Sinn. Es werden daher zu einer umfassenden Prüfung diese drei Wissenschaften abgehört werden müssen, ob ihre Urtheile den fraglichen Bedingungen entsprechen. Dabei kommt jetzt nur ihre Existenz, nicht deren Rechtmäßigkeit in Frage. Es wird bloß gefragt: ob es synthetische Urtheile a priori giebt, ob die genannten Wissenschaften in dieser Weise urtheilen, nicht ob sie mit Recht so urtheilen?

Ein Grundsatz der Geometrie lehrt: „Die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten". Man braucht sich diesen Satz nur anschaulich vorzustellen, um mit völliger Klarheit einzusehen, daß er in allen Fällen gilt und sein Gegentheil unmöglich ist; es wird niemand einfallen zu warnen, man müsse mit dem Satze behutsam sein, noch habe man nicht genug Erfahrungen gemacht, um die Behauptung für

alle Fälle zu wagen; es könnte sich ereignen, daß einmal die krumme Linie zwischen zwei in derselben Ebene gelegenen Punkten der kürzere Weg sei. Der Satz gilt unabhängig von aller Erfahrung, wir wissen von vornherein, daß er sich in aller Erfahrung bewähren wird: er ist eine Erkenntniß a priori. Ist er analytisch oder synthetisch? Dies ist die entscheidende Frage. In dem Begriff der geraden Linie, wenn wir denselben noch so genau zergliedern, ist die Vorstellung des kürzesten Weges nicht enthalten; eine andere Vorstellung ist gerade, eine andere kurz. Wie also kommen wir von der ersten zur zweiten, so daß wir beide nothwendig verbinden? Es giebt dafür nur einen Weg: wir müssen die gerade Linie ziehen, in der ebenen Fläche den Raum von einem Punkte zum anderen in unserer Anschauung durchlaufen, um sogleich einzusehen, daß es zwischen zwei Punkten nur *eine* gerade Linie giebt, daß diese kürzer ist als jede andere Verbindung. Wir müssen die Linie *construiren*, d. h. ihren Begriff versinnlichen oder in Anschauung verwandeln, d. h. dem Begriffe die Anschauung *hinzufügen*: das Urtheil ist mithin synthetisch, es ist ein synthetisches Urtheil a priori.

Nehmen wir den *arithmetischen* Satz: $7 + 5 = 12$. Es ist undenkbar, daß die Summe dieser beiden Größen jemals eine andere Zahl giebt als zwölf; der Satz ist schlechterdings nothwendig und allgemein: er ist ein Urtheil a priori. Ist dieses Urtheil analytisch oder synthetisch? Es wäre analytisch, wenn in der Vorstellung $7 + 5$ als Merkmal 12 enthalten wäre, so daß ohne weiteres die Gleichung erhellte. Aber ohne weiteres erhellt sie nicht. $7 + 5$, das Subject unseres Satzes, sagt: summire die beiden Größen! Das Prädicat 12 sagt, daß sie summirt sind. Das Subject ist eine Aufgabe, das Prädicat ist die Lösung. In der Aufgabe ist die Lösung nicht ohne weiteres enthalten; in den Summanden liegt nicht sofort die Summe, wie das Merkmal in der Vorstellung. Wäre dies der Fall, so wäre es nicht nöthig zu rechnen. Um das Urtheil $7 + 5 = 12$ zu bilden, muß ich dem Subject etwas hinzufügen, nämlich die anschauliche Addition; das Urtheil ist mithin synthetisch: es ist ein synthetisches Urtheil a priori. Wir constatiren demnach die Thatsache, daß die Mathematik synthetische Urtheile a priori enthält.

Es ist ein Grundsatz der *Physik*, daß jede Veränderung in der Natur ihre Ursache hat, d. h. daß sie eine Begebenheit ist, welche eine andere voraussetzt, auf die sie nothwendig folgt. Es kann dem Physiker nicht einfallen, diesen Satz von der Erfahrung abhängig zu machen; es

kann ihm nicht einfallen zu behaupten, er habe ihn aus der Erfahrung geschöpft, sonst müßte er ihn durch die Erfahrung beweisen, und da die letztere niemals alle Fälle umfaßt, so dürfte er nicht sagen: alle Veränderung hat ihre Ursache; er dürfte diesen Satz nicht als Grundsatz aufstellen. Aber als solchen stellt er ihn auf, er behauptet ihn mit der vollkommenen Ueberzeugung, daß niemals in der Natur eine Veränderung eintreten könne, die keine Ursache habe; eine solche Veränderung würde die Möglichkeit aller Physik aufheben: der Satz gilt a priori. Zugleich sagt er, daß zwei verschiedene Begebenheiten nothwendig zusammenhängen, daß die zweite der ersten nothwendig folgt; also ist der Satz synthetisch: er ist ein synthetisches Urtheil a priori, welches wir als Thatsache von seiten der Physik feststellen.

Prüfen wir noch das Zeugniß der Metaphysik, sofern sie eine Erkenntniß des Uebersinnlichen oder der Dinge an sich sein will, sofern sie aus bloßer Vernunft über die Substanz der Seele, über den Anfang der Welt, über das Dasein und die Eigenschaften Gottes urtheilt. Alle diese Objecte können nicht sinnlich wahrgenommen, sie können nur gedacht werden; sie sind nicht Sinnenobjecte, sondern Gedankendinge, deren Realität jene Metaphysik behauptet. Ein Gedankending ist eine bloße Vorstellung, ein existirendes Wesen ist mehr; es ist etwas ganz anderes, ob ich dieses oder jenes zu sein denke, etwas ganz anderes, ob ich es wirklich bin. Wenn ich von einem Gedankendinge urtheile, daß es existirt, so habe ich die Vorstellung des Subjects im Prädicate erweitert, also synthetisch geurtheilt. Existenzialsätze sind immer synthetisch. Was wäre die Metaphysik, wenn ihre Urtheile nicht Existenzialsätze wären? Ihre Urtheile also sind synthetisch und zugleich, weil nicht aus der Erfahrung geschöpft, a priori.

Wir constatiren die Thatsache, daß Mathematik, Physik, Metaphysik synthetische Urtheile a priori enthalten, daß also solche Urtheile existiren; es bleibe dahingestellt, ob mit Recht oder Unrecht. Damit ist die «quaestio facti» gelöst, und wir stehen vor der «quaestio juris», dem eigentlichen Thema der Kritik: wie ist die Thatsache der Erkenntniß möglich? In unserer Formel ausgedrückt: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Genau in dieser Fassung steht das Erkenntnißproblem an der Spitze der kritischen Philosophie. In dieser Frage ist die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft enthalten, und es ist sehr viel gewonnen, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann.

III. Vernunftkritik und Metaphysik.

Bevor wir auf die eigentliche Rechtsfrage der Erkenntniß eingehen, müssen wir an dieser Stelle einige zum Verständniß der kantischen Philosophie wesentliche Erläuterungen geben. Durch zwei Merkmale ist das Erkenntnißurtheil vollständig bestimmt: es ist synthetisch und a priori. Vermöge des ersten Merkmals unterscheidet es sich von den analytischen Urtheilen des bloßen Verstandes, vermöge des zweiten unterscheidet es sich von allen empirischen Urtheilen, die wir aus der Wahrnehmung schöpfen. Dieser Unterschied finde nach beiden Seiten den bezeichnenden Ausdruck. Wir nennen mit Kant diejenige Einsicht, welche a priori stattfindet, d. h. unabhängig von aller Erfahrung aus der bloßen Vernunft folgt, eine *reine* Erkenntniß. Der Ausdruck sagt, daß sie nicht empirisch ist. Die Grundsätze der Logik, der Satz der Identität und des Widerspruchs und was daraus folgt, sind reine Erkenntnisse, weil sie aller Erfahrung vorausgehen, aber sie sind nicht wirkliche Erkenntnisse, weil sie unsere Begriffe nur verdeutlichen, aber nicht erweitern. Die Mathematik, deren Erkenntnisse sämmtlich a priori sind, nennt Kant *reine Mathematik* im Unterschiede von der angewandten. Den Inbegriff derjenigen Erkenntnisse, welche von der Natur durch bloße Vernunft möglich sind, nennt er *reine Physik* im Unterschiede von der empirischen. Und da es sich im Sinne seiner Kritik nur um die Möglichkeit der reinen Erkenntniß handelt, so werden die Specialfragen in ihrer bestimmten Fassung so lauten: „Wie ist reine Mathematik und wie ist reine Naturwissenschaft möglich?"

Wenn nun die reine Erkenntniß zugleich in synthetischen Urtheilen besteht und sich dadurch als eine wirkliche oder reale Einsicht im Unterschiede von der logischen charakterisirt, so nennt Kant eine solche Erkenntniß *metaphysisch*. Synthetische Urtheile a priori sind metaphysisch. Und da die Kritik der reinen Vernunft nichts anderes untersucht als die Möglichkeit solcher Urtheile, so kann ihre Gesammtfrage kurzweg so ausgedrückt werden: „*Ist überall Metaphysik möglich und wie?*" Man muß mit diesem Ausdrucke, der zunächst immer eine unbestimmte Vorstellung hervorruft, sehr vorsichtig sein, namentlich bei Kant, der ihn nicht immer in demselben Sinne braucht. Erst hier ist der Punkt, um uns über das vieldeutige Wort genau zu verständigen. Metaphysik in ihrem weitesten Verstande ist die allgemeine und nothwendige Erkenntniß der Dinge, sofern sie synthetisch ist: in diesem Sinne unterscheidet sie sich von der Logik, welche nicht synthetisch urtheilt, und von

der sinnlichen Erfahrung, die weder allgemein noch nothwendig ist. Auch Aristoteles begriff unter seiner πρώτη φιλοσοφία, der später so-genannten Metaphysik, die Wissenschaft von den ersten Gründen oder den Principien der Dinge, also eine reale Erkenntniß a priori. Wenn Kant in seinen „Prolegomena" fragt: „Ist überall Metaphysik möglich?" so versteht er darunter den Inbegriff aller Erkenntnisse durch reine Vernunft, sofern dieselben real sind, d. h. alle, ausgenommen die logischen. In diesem Sinne würde auch die Mathematik zur Kategorie der metaphysischen Erkenntniß gehören. Doch hier findet jener Unterschied statt, den Kant schon früher entdeckt hatte: beide sind Erkenntnisse a priori, beide sind in demselben Sinne „rein", aber nicht in demselben Sinne real. Die Gegenstände der Mathematik sind nicht die wirklichen Dinge: jene sind durch uns gemacht, diese sind uns gegeben. In der Mathematik besteht die Synthese des Urtheils in der angeschauten Construction; bei den wirklichen Dingen besteht sie in der gedachten Verknüpfung. In beiden Fällen bilden wir die Erkenntniß durch synthetische Urtheile a priori, aber die Synthese selbst ist in beiden Fällen von verschiedener Art. Daher sind Mathematik und Metaphysik verschiedene Arten der Erkenntniß, die einander coordinirt sein wollen; demgemäß theilt sich die Grundfrage der Kritik in diese beiden: wie ist reine Mathematik möglich und wie Metaphysik? In dieser Begrenzung bedeutet die letztere die Erkenntniß der wirklichen Dinge, sofern sie a priori ist: darin liegt ihr Unterschied von aller auf bloße Erfahrung gegründeten Erkenntniß. Unter den wirklichen Dingen sind zu verstehen die Dinge, sofern sie uns erscheinen oder sinnlich sind, und die Dinge, sofern sie uns nicht erscheinen, nicht sinnlich oder in unserer Wahrnehmung nicht gegeben, sondern unabhängig von aller Erfahrung für sich sind: das Wesen der Dinge oder die Dinge an sich. Demgemäß unterscheidet sich die Metaphysik in eine Erkenntniß von den Erscheinungen und in eine Erkenntniß von den Dingen an sich: jene nennt Kant die Metaphysik der Erscheinungen, diese die Metaphysik des Uebersinnlichen. Es ist möglich, daß seine Untersuchung zu einem Ergebniß führt, worin die erste bejaht und die andere verneint wird. In keinem Falle darf man sagen, was man heutzutage sehr häufig hört: daß Kant die Metaphysik als solche verneint habe, vielmehr hat er sie begründet in ihren wohlgemessenen Grenzen. Was er verneint hat, ist die Metaphysik in ihrem engsten Verstande, welchen freilich viele für den weitesten halten.

Eine andere, im Buchstaben der kantischen Philosophie nicht aufgelöste Frage betrifft das Verhältniß der Metaphysik zu oder ihren Unterschied von der Kritik der reinen Vernunft. Kant hatte der Metaphysik erklärt, daß ihr nichts übrig bleibe, als eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft zu werden, d. h. kritische Philosophie. Und der Vernunftkritik giebt er auf, die Möglichkeit der Metaphysik zu untersuchen und zu erklären. Was also ist die Kritik der reinen Vernunft? Selbst Metaphysik oder bloß deren Begründung? Als ob die Begründung der Metaphysik, wenn sie einmal den Namen einer bestimmten Wissenschaft haben soll, selbst anders heißen könnte als Metaphysik, da sie doch offenbar die Grundsätze oder Principien aller Metaphysik enthalten wird! Doch lassen wir diese Frage, die innerhalb der kantischen Schule einen Streitpunkt bildet, zunächst auf sich beruhen, da sie erst im Rückblick auf das Ganze der kantischen Philosophie sich genau auseinandersetzen und lösen läßt. Es ist hier von keinem bloßen Wortstreit die Rede, sondern in diesem Punkte trennen sich zwei grundverschiedene Auffassungen der Lehre Kants. Vorderhand gelte uns die Kritik der reinen Vernunft bloß als die Untersuchung der Rechtmäßigkeit der Metaphysik, als die gründliche und vollständige Auflösung jener Frage: „Ist überall Metaphysik möglich und wie?" Man betrachte, wenn man will, diese Untersuchung bloß als Propädeutik oder, wie Kant selbst sich ausgedrückt hat, als „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können". Sie habe die Aufgabe, die Möglichkeit der Metaphysik überhaupt zu begründen; das weitere System habe die Aufgabe, die Metaphysik, wie und so weit sie immer möglich ist, im Einzelnen auszuführen.

Die Aufgabe der Vernunftkritik ist jetzt deutlich und vollständig in allen ihren Theilen begriffen. Die Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? ist einerlei mit der Frage: „Ist überall Metaphysik möglich und wie?" Doch darf die Mathematik nicht als eine Art der Metaphysik unter derselben, sondern will als eine eigene Gattung der Vernunfterkenntniß neben derselben begriffen werden. Es muß also gefragt werden: wie ist reine Mathematik, wie ist Metaphysik möglich? Und die letzte Frage theilt sich nach der obigen Unterscheidung in die beiden: wie ist Metaphysik der Erscheinungen (reine Physik), und wie ist Metaphysik des Uebersinnlichen oder der Dinge an sich möglich? Die Möglichkeit der reinen Mathematik untersucht und begründet die

Kritik der reinen Vernunft in der „transscendentalen Aesthetik", die Möglichkeit der Metaphysik untersucht sie in der „transscendentalen Logik", und zwar wird hier die Möglichkeit der reinen Physik in der „transscendentalen Analytik" begründet, dagegen die Möglichkeit einer Metaphysik des Uebersinnlichen in der „transscendentalen Dialektik" widerlegt. Diese Ausdrücke werden an ihrem Orte näher erklärt werden. Vorläufig bestimmen wir nichts als die sachliche Aufgabe.

Kritische Zusätze.

Meiner Darstellung der Grundfragen der Vernunftkritik in völliger Uebereinstimmung mit den Prolegomena, wie ich dieselbe in den beiden vorhergehenden Capiteln ausgeführt habe, so bündig und einleuchtend wie möglich, sind Einwendungen und Anfeindungen entgegengetreten, woraus nur zu sehen war, wie wenig unsere Gegner Kants Lehre und Lehrart zu erkennen vermocht haben.

1. Der Philosoph wußte wohl, daß seinem Hauptwerk eine gewisse Dunkelheit anhafte, welche von der Weitläufigkeit des Plans herrührte; er hatte gefunden, daß die Beschwerde über jene Dunkelheit gegründet war, und wollte ihr abhelfen, indem er auf dem Wege einer anderen und neuen Darstellung durch größere Kürze eine größere Klarheit herbeiführte. Es ist kein Zweifel, daß dieser Weg die „Prolegomena" sein sollten, wie Kant in der Vorrede selbst erklärt. Wenn Hamann in gleichzeitigen Briefen schreibt, daß Kant mit einem „Auszug aus der Vernunftkritik von wenig Bogen" beschäftigt sei, mit einem „Auszug in populärem Geschmack", so sind die „Prolegomena" eben die Schrift, von der er redet.[1]

2. In den vier Hauptabschnitten der Vernunftkritik werden die Grundthemata durchgeführt: das der tr. Aesthetik ist die Begründung der reinen Mathematik, das der tr. Analytik die Begründung der reinen Naturwissenschaft, das der tr. Dialektik die Begründung und Widerlegung der Scheinwissenschaft von den Dingen an sich (dem Wesen der Seele, der Welt und Gottes), welche bisher als die Metaphysik katexochen gegolten hatte, endlich das Thema der Methodenlehre enthält das Gesammtergebniß und zeigt, was nunmehr eine wissenschaftliche Metaphysik leisten kann und soll. Diese vier Hauptthemata der Vernunftkritik bilden die vier Hauptfragen der Prolegomena: 1. Wie ist reine Mathematik möglich? 2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? 3. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? 4. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? (Prolegomena. Allgemeine Fragen. § 5.)

3. Was in der Vernunftkritik die Zielpunkte sind, das sind in den Prolegomena die Ausgangspunkte. Was dort ausgemacht worden ist, das wird hier vorausgesetzt. Der Weg der Vernunftkritik geht von den Bedingungen vorwärts zu dem Bedingten; der Weg der Prolegomena geht umgekehrt von dem Bedingten rückwärts zu den Bedingungen; die Lehr- und Darstellungsart jener ist zusammen-

---

[1] Hamann an Herder vom 5. August, an Hartknoch vom 11. August und an Herder vom 15. Sept. 1781. (Ausg. Roth: Th. VI. S. 202, 206, 219 flgd.)



setzend oder synthetisch; die Lehr- und Darstellungsart dieser ist auflösend oder analytisch. Darüber hat sich Kant in den Prolegomena selbst so deutlich und wiederholt ausgesprochen, daß auch einem Leser ohne allen Scharfblick diese Tendenz und Anlage des Werkes einleuchten sollte. Es heißt am Schluß der Vorrede: „Hier ist nun ein solcher Plan nach vollendetem Werk, das nunmehr nach analytischer Methode angelegt sein darf, da das Werk selbst nach synthetischer Lehrart abgefaßt sein mußte“ u. s. f. (S. 175.) „Indem wir jetzt zu dieser Auflösung schreiten und zwar nach analytischer Methode, in welcher wir voraussetzen, daß solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich seien, so können wir uns nur auf zwei Wissenschaften der theoretischen Vernunft (da von der allein hier die Rede ist) berufen, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft“ u. s. f. (§ 5. S. 193.)

Wenn man mir ernstlich eingewendet hat, daß ich mit der Fragestellung der Prolegomena ja alles voraussetze, was bewiesen werden soll, d. h. nicht weniger als die ganze Vernunftkritik, so verrathen solche Einwürfe einen kindischen Unverstand, auf dem sie beruhen mögen.

4. Weil die genannten Fragen entschieden sein müssen, bevor von einer wissenschaftlichen Metaphysik überhaupt die Rede sein kann, darum hat Kant die Auflösung derselben als „Vorübungen“ bezeichnet oder als „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“. Schon der Titel besagt, was in dem Werke selbst nachdrücklich und wiederholt erklärt wird: daß es bis jetzt keine Metaphysik giebt und gegeben hat; es giebt wohl so etwas, das Metaphysik heißt, auch dafür gilt, aber nichts, das mit Recht und gutem Grunde Metaphysik ist. „Meine Absicht ist, alle Diejenigen, so es werth finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen, daß es unumgänglich nothwendig sei, ihre Arbeit vor der Hand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: «ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sei?»“ So lautet einer der ersten Sätze der Vorrede.

5. Der Inbegriff aller dieser zu einer wissenschaftlichen Metaphysik nöthigen Vorfragen heißt „Transscendentalphilosophie“. Geschieht die Lösung auf synthetischem Wege und nach synthetischer Lehrart, so entwickelt sich diejenige Gestalt der Transscendentalphilosophie, welche Kant die „Kritik der reinen Vernunft“ genannt hat. Geschieht dagegen die Lösung (zu größerer Kürze und Klarheit) auf analytischem Wege und nach analytischer Lehrart, so gewinnt die Transscendentalphilosophie die Gestalt der „Prolegomena“.

Das durchgängige Thema der Transscendentalphilosophie in beiderlei Gestalt betrifft die Leistungsfähigkeit unserer Vernunft, den Bestand, die Beschaffenheit und die Grenzen ihrer Erkenntnißvermögen. Daher heißt die Capitalfrage der gesammten Transscendentalphilosophie: „Wie ist Erkenntniß aus reiner Vernunft möglich?“ Diese Frage nennt Kant „die transscendentale Hauptfrage“ und bezeichnet die oben genannten vier Fragen als deren Theile: „Der transscendentalen Hauptfrage erster Theil: Wie ist reine Mathematik möglich?“ u. s. f.

Die transscendentale Hauptfrage bildet das generelle und umfassende Thema der Prolegomena. Daher: „Prolegomena. Allgemeine Frage: Wie ist Erkenntniß aus reiner Vernunft möglich?“ (§ 5. S. 188—194.)

6. Dieser Frage aber geht noch eine andere voraus, von welcher die übrigen sämmtlich abhängen: „Ist überall Metaphysik möglich?" Die kantische Ueberschrift lautet: „Der Prolegomenen allgemeine Frage". (§ 4. S. 183—188.) Die endgültige Antwort ist in der letzten der vier obigen Fragen enthalten: „Auflösung der allgemeinen Frage der Prolegomenen: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" (Th. III. S. 274—301.)

Was ist denn für ein Unterschied zwischen „der Prolegomenen allgemeine Frage" und „Prolegomena. Allgemeine Frage"? Kein anderer, als daß in der ersten Frage der Gegenstand und das Ziel, in der zweiten der Weg der Erreichung ins Auge gefaßt wird. Wenn es irgendwo und auf irgend welche Art Metaphysik geben soll, so muß Erkenntniß aus reiner Vernunft stattfinden können, deren einzige Möglichkeit in synthetischen Urtheilen a priori besteht, welche letztere in der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft thatsächlich vorhanden sind.

Die Generalfrage lautet: „Ist überall Metaphysik möglich?" Was bedeutet hier „überall"? Der dritte Theil der transscendentalen Hauptfrage lautet: „Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?" Was bedeutet hier „überhaupt"? Es giebt Commentatoren, die in der Länge und Breite weit mehr als das Aeußerste leisten, aber solche einfache Fragen unbeantwortet stehen lassen und ohne Noth ihre polemischen Gewässer ergießen.

7. Nun habe ich behauptet und behaupte, daß nach der Einrichtung, Anlage und Tendenz der Prolegomena, wie nach dem Gange ihrer Fragestellungen die Möglichkeit der Metaphysik zunächst zusammenfällt mit der Möglichkeit reiner Vernunfterkenntnisse, mit der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori, welche die der reinen Mathematik in sich schließt. Ich behaupte, daß in ihrer ersten Fragestellung die Prolegomena die Möglichkeit der Metaphysik mit der Möglichkeit reiner Vernunfterkenntnisse oder synthetischer Urtheile a priori identificiren; daß sie die Frage der Metaphysik geflissentlich in einer Unbestimmtheit und in einem Umfange („überall") stellen, welcher die reine Mathematik so lange in sich begreift, als noch nicht feststeht, daß die letztere (nicht auf Begriffen, sondern) auf Anschauungen a priori beruht, wogegen die Metaphysik in Erkenntnissen aus Begriffen besteht.

Daß und wodurch reine Mathematik und Metaphysik von Grund aus verschieden sind, steht freilich in der Vernunftkritik seit Jahren geschrieben, auch in kantischen Schriften, welche zwanzig Jahre älter sind als die Prolegomena, auch in diesen selbst, nachdem die Frage nach der Möglichkeit der reinen Mathematik erörtert worden und zum Austrage gelangt ist. Was aber in der Vernunftkritik ausgemacht worden ist, soll in den Prolegomena erst ausgemacht werden. Die Prolegomena wollen ihrem nachdenkenden Leser das Wesen der Metaphysik Schritt für Schritt enthüllen; daher soll dieser erst im methodischen Fortgange der Untersuchung darüber belehrt werden: wie sich Metaphysik und Mathematik zu einander verhalten und von einander unterscheiden?

Woher auch soll er es wissen? Wie soll er Metaphysik und Mathematik wohl unterscheiden können, da er ja nicht im Allergeringsten weiß, was Metaphysik ist? Der nachdenkende Leser der Prolegomena, wenn er § 4 studirt, weiß ja noch nicht und soll nicht wissen, was in § 6 (S. 175—210) steht. In § 4 steht wörtlich zu lesen: „Man kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie man

etwa einen Euklid vorzeigt, und sagen: «das ist Metaphysik»". (S. 183.) „Der Schluß dieses Paragraphs ist also: daß Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen a priori zu thun habe" u. s. f. „Allein die Erzeugung der Erkenntniß a priori sowohl der Anschauung als Begriffen nach, endlich auch synthetische Sätze a priori, und zwar im philosophischen Erkenntnisse machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus". (§ 4. S. 186 flgd.) „Ueberdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und zugleich des Scepticismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit — bleibt uns nur noch eine kritische Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unser künftiges Betragen einrichten können: „Ist überall Metaphysik möglich? Aber diese Frage muß nicht durch skeptische Einwürfe gegen gewisse Behauptungen einer wirklichen Metaphysik (denn wir lassen jetzt noch keine gelten), sondern aus dem nur noch problematischen Begriff einer solchen Wissenschaft beantwortet werden." (§ 4. S. 187.)

8. Nachdem ich von neuem gezeigt habe, in welchem Sinn und in welchem Stadium seiner fortschreitenden Fragestellung Kant in den „Prolegomena" die Möglichkeit der Metaphysik mit den Erkenntnissen aus reiner Vernunft, als dem Inbegriff synthetischer Urtheile a priori (wozu auch die reine Mathematik gehört), identificirt hat und identificiren mußte, überrascht mich die Art und Weise, wie der Verfasser des jüngsten Commentars der Vernunftkritik über mich herfällt und mir den ebenso erschrecklichen als possirlichen Vorwurf macht, daß ich die Grabesruhe Kants gestört habe. „Einen groben, ja beinahe unglaublichen Irrthum auf Grund eines ganz falschen Begriffs der Metaphysik begeht Fischer. Nach ihm ist synthetisch a priori und metaphysisch identisch. Metaphysik in weitestem Verstande sei die allgemeine und nothwendige Erkenntniß, sofern sie synthetisch ist. Daher umfasse Metaphysik in diesem Sinne auch die Mathematik und daher könne die Gesammtfrage der Vernunftkritik kurzweg so ausgedrückt werden: Ist überall Metaphysik möglich und wie? Ueber diese Verdrehung würde Kant sich noch im Grabe umgedreht haben. Es ist ein Verstoß gegen das ABC der kantischen Philosophie. Für diese Auffassung kann Fischer auch nicht eine einzige Stelle aus Kant beibringen" u. s. w.[1]

Vorsichtiger- und glücklicherweise hat der Commentator die erschreckliche Folge conditional ausgedrückt: Kant würde sich im Grabe umgedreht haben, wenn er, wie zu ergänzen ist, meine „Verdrehung" erlebt hätte. Dann würde er sich bei Lebzeiten noch im Grabe umgedreht haben! Ist das die Sprache eines Commentators! Es würde diesem besser gestanden haben, die von mir angeführten Stellen zu kennen und zu erwägen, als zu vermissen oder vielmehr ihre Nichtexistenz, ja sogar ihre Unmöglichkeit zu behaupten. Kants Handexemplar der Metaphysik von A. G. Baumgarten enthält eine Menge handschriftlicher Bemerkungen und Betrachtungen, welche B. Erdmann unter dem Titel „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie" herausgegeben hat. In Band III (Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1884) besagt Refl. 108 (S. 34): „Die Vernunftwissenschaft synthetischer Erkenntnisse und Urtheile ist Metaphysik".

[1] Vaihinger: Commentar zu Kants Kritik d. r. V. u. s. f. Des ersten Bandes erste Hälfte (1881). S. 378 u. 379.

Und Refl. 140 (S. 41): „Metaphysik ist Wissenschaft von den Principien aller Erkenntnisse a priori und aller Erkenntniß, die aus Principien folgt. Mathematik enthält solche Principien, ist aber nicht Wissenschaft von der Möglichkeit dieser Principien.“ Würde der Commentator auch jene curiosen Ausfälle gegen mich niedergeschrieben haben, wenn er diese Sätze gekannt hätte?

Am Ende sucht er mich zu entlasten: die Schuld meines unglaublichen (er sagt „beinahe unglaublichen“) Irrthums, meines ganz falschen Begriffs von Metaphysik, meiner völligen so verhängnisvollen „Verdrehung“, trage Hartensteins Inhaltsverzeichniß der kantischen Prolegomena in beiden Ausgaben der Werke; damit stimme meine Auffassung und Darstellung der Prolegomena überein; dieses Inhaltsverzeichniß selbst aber sei „grundfalsch“. Warum es grundfalsch ist, hat der Commentator in seiner nebulosen Weitläufigkeit nachzuweisen zwar versucht, aber keineswegs vermocht. „Der Prolegomenen allgemeine Frage“ sei eine «quaestio universalis», dagegen „Prolegomena. Allgemeine Frage“ eine «quaestio generalis», und was dergleichen Wortkram mehr ist.

9. Ebenso ungereimt und hinfällig sind eine Reihe weiterer Bemerkungen des Commentators, worin es auf S. 400 heißt: „So geht zwar Fischer, dessen große und unvergeßliche Verdienste um die Kritik d. r. V. durch die folgenden Bemerkungen nicht im geringsten geschmälert werden sollen, davon aus, daß Kant nur die Erklärung der allgemein anerkannten Thatsache, der Gültigkeit des mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkennens geben wollte, aber im Verlaufe der Darstellung tritt an die Stelle der Erklärung der Beweis dieser Gültigkeit“ u. s. f. Die Art, wie ich in den angeführten Sätzen behandelt werde, gehört zu den zahllosen Widersprüchen, von denen dieser Commentar wimmelt.

10. Die Frage der Mathematik und die der Metaphysik hängen im Gange der kritischen Untersuchungen Kants und ihrer Beziehung zu Hume sehr genau zusammen. Hätte Hume geahnt, daß die Grundsätze der Mathematik synthetische Urtheile a priori seien, so würde er sich wohl gehütet haben, die Metaphysik deshalb zu verurtheilen, weil sie in solchen Sätzen besteht. „Hume, als er den eines Philosophen würdigen Beruf fühlte, seine Blicke auf das ganze Feld der reinen Erkenntniß a priori zu werfen, in welchem sich der menschliche Verstand so große Besitzungen anmaßt, schnitt unbedachtsamerweise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz derselben, nämlich die reine Mathematik davon ab, in der Einbildung, ihre Natur und so zu reden ihre Staatsverfassung beruhe auf ganz andern Principien, nämlich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs, und ob er zwar die Eintheilung der Sätze nicht so förmlich und allgemein, oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir geschieht, so war es doch gerade so viel als ob er gesagt hätte: reine Mathematik enthält bloß analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische a priori. Nun irrte er hierin gar sehr und dieser Irrthum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachtheilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage wegen des Ursprungs unserer synthetischen Urtheile weit über seinen metaphysischen Begriff der Causalität erweitert und sie auch auf die Möglichkeit der Mathematik a priori ausgedehnt; denn diese mußte er ebensowohl für synthetisch annehmen. Alsdann aber hätte er seine metaphysischen Sätze keineswegs auf bloße Erfahrung gründen können, weil er sonst die Axiome der reinen Mathematik ebenfalls der Erfahrung

unterworfen haben würde, welches zu thun er viel zu einsehend war. Die gute Gesellschaft, worin Metaphysik alsdann zu stehen gekommen wäre, hätte sie wider die Gefahr einer schnöden Mißhandlung gesichert, denn die Streiche, welche der letzteren zugedacht waren, hätte die erstere auch treffen müssen, welches aber seine Meinung nicht war, auch nicht sein konnte; und so wäre der scharfsichtige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, womit wir uns jetzt beschäftigen, die aber durch seinen unnachahmlich schönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben." (Prolegomena. § 4. S. 184 u. 185. Vgl. damit die sehr charakteristische Bemerkung in „Kants Reflexionen zur kritischen Philosophie". Bd. II. Refl. 15. S. 7.)

Hume hatte in den Urtheilen der Mathematik den synthetischen Charakter nicht erkannt, er hatte in den synthetischen Sätzen die Verknüpfung bloß durch den Begriff der Causalität ins Auge gefaßt und in Folge beider Mängel seine Untersuchung auf ein viel zu enges Feld eingeschränkt. Er hatte die Unentbehrlichkeit und Geltung des Begriffs der Causalität nicht bezweifelt, wohl aber ihren Ursprung in Frage und ihre Herkunft aus der bloßen Vernunft in Abrede gestellt. „Er bewies unwidersprechlich, daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil etwas ist, etwas anderes nothwendigerweise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Nothwendigkeit a priori einführen lasse. Hieraus schloß er, daß die Vernunft sich mit diesem Begriff ganz und gar betrüge, daß sie ihn fälschlich für ihr eigen Kind halte, da er doch nichts andres als ein Bastard der Einbildungskraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit für eine objective aus Einsicht unterschiebt. Hieraus schloß er, die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im Allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen sein würden, und alle ihre vorgeblich a priori bestehenden Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches ebensoviel sagt, als es gäbe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben. So übereilt und unrichtig auch seine Folgerung war, so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet, und diese Untersuchung wäre es wohl werth, daß sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, die Aufgabe in dem Sinn, wie er sie vortrug, wo möglich glücklicher aufzulösen, woraus denn bald eine gänzliche Reform der Wissenschaft hätte entspringen müssen. Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte, daß er von keinem verstanden wurde. Man kann es, ohne eine gewisse Pein zu empfinden, nicht ansehen, wie so ganz und gar seine Gegner, Reid, Oswald, Beattie und zuletzt noch Priestley, den Punkt seiner Aufgabe verfehlten, und indem sie immer das als zugestanden annahmen, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrentheils mit großer Unbescheidenheit dasjenige bewiesen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, seinen Wink zur Verbesserung so verkannten, daß alles in dem alten Zustande blieb, als ob nichts geschehen wäre."

Diese Leute vertheidigten unaufhörlich die Unentbehrlichkeit und Geltung der Causalität, welche Hume niemals bestritten hatte, und was deren Ursprung an-

ging, so beriefen sie sich und trotzten auf den gemeinen Menschenverstand, dem aber das Vermögen der Rechtfertigung und kritischen Untersuchung nicht beiwohnt. „Ich sollte aber doch denken, Hume habe auf einen gesunden Verstand ebenso wohl Anspruch machen können, als Beattie, und noch überdem auf das, was dieser gewiß nicht besaß, nämlich eine kritische Vernunft, die den gemeinen Verstand in Schranken hält, damit er sich nicht in Speculationen versteige, oder wenn bloß von diesen die Rede ist, nichts zu entscheiden begehre, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen versteht, denn nur so allein wird er ein gesunder Verstand bleiben. Meißel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muß man die Radirnadel brauchen."

11. Ich habe diese höchst denkwürdigen, auch durch ihre Schreibart ausgezeichneten Stellen aus der Vorrede der Prolegomena dem Leser vor Augen geführt, damit er sich recht deutlich vergegenwärtige, wie einfach und scharf Kant das humesche Problem gefaßt und beurtheilt und mit welcher wohlbegründeten Geringschätzung er von den schottischen Gegnern Humes, insbesondere von Beattie gesprochen hat. Er hat das Problem der Causalität genau so formulirt, wie zwanzig Jahre früher in dem Versuche über die negativen Größen, ohne Hume zu nennen. Die völlige Uebereinstimmung in der Fassung des Problems zwischen jener Schrift und den Prolegomena ist einer der unumstößlichen Beweise, daß er auch damals Humen vor Augen hatte.

Nun müssen wir in unserem Commentar mit einiger Ueberraschung lesen, daß das humesche Problem einen Knäuel von Problemen bilde, und daß über Humes Hauptwerk und Hauptproblem Kant sich habe belehren lassen — von wem? Von Beattie! Dies niederzuschreiben, hätte den Commentator, wenn er seinen Autor besser gekannt und zu würdigen gewußt hätte, „eine gewisse Pein" verhindern und abhalten sollen!

Der Commentator läßt zuvörderst das humesche Problem in zwei Hauptprobleme zerfallen, deren jedes zwei Unterarten hat, so daß wir nicht mehr ein humesches Problem haben, sondern vier. Was die beiden Hauptprobleme betrifft, so habe Kant dieselben „notorisch verwechselt" und mit ihren Unterarten dergestalt „durch einander gewirrt", daß dieser große Prüfer und Unterscheider unserer Vernunftvermögen aus den Händen seines Commentators als eine Art Wirrkopf hervorgeht und eine recht elende Figur spielt, verworren und in einer der wichtigsten und wesentlichsten Fragen alles verwirrend.

12. Auch sei Kant des Einflusses, welchen Hume auf ihn ausgeübt habe, sich keineswegs richtig bewußt gewesen, weder der Art noch der Zeit. Solcher Einflüsse nämlich haben nicht einer, sondern mehrere von verschiedener Art und zu verschiedenen Zeiten stattgefunden, was sich im Gedächtniß des alternden Philosophen völlig verwischt habe, da er nur von einem Einflusse spricht, den er vor vielen Jahren erfahren. (Er war 59 alt, als er jene Worte schrieb.)

Den ersten Einfluß habe Kant in den Jahren 1761—1763, den zweiten „höchst wahrscheinlich" im Jahre 1772 empfangen; jener sei von Hume direct, dieser dagegen indirect durch Beattie ausgegangen (dessen Werk gegen Hume 1770 erschienen und 1772 ins Deutsche übersetzt worden sei). Der erste Einfluß gründete sich auf Humes Versuch über den menschlichen Verstand, der zweite da-

gegen auf Humes Tractat über die menschliche Natur, welches Werk Kant erst durch Beattie und dessen Darstellung kennen gelernt habe: durch Beattie, von dem Kant ausdrücklich und mit aller Geringschätzung erklärt hat, daß er Humen nie verstanden.

Gegenstand jenes ersten Einflusses (1761—1763) sei von beiden humeschen Hauptproblemen das erste gewesen, Gegenstand des zweiten Einflusses (1772) das zweite Hauptproblem, worin eigentlich erst der Zweifel gelegen, von dem Kant erschüttert wurde. Sowohl in der „Einleitung" der Vernunftkritik als auch in der „Vorrede" der Prolegomena redet Kant von dem humeschen Problem, als ob es in beiden Fällen ein und dasselbe wäre; aber dort handelt es sich um das zweite der humeschen Hauptprobleme, hier dagegen um das erste.

Daß Kant diese beiden Dinge identificirt und ineinander gewirrt hat, davon hatte er selbst keine Ahnung: eben darin besteht die Verwirrung, welche er angerichtet, und die zu entwirren erst dem Commentar „zum hundertjährigen Jubiläum der Kritik der reinen Vernunft" gelungen sei. (I. S. 344—352.)

13. Welches sind nun endlich die beiden humeschen Hauptprobleme, zu deren Unterscheidung die Distinctionskraft Kants nicht gelangt hat? Das erste dieser Probleme, so werden wir belehrt, — sei „das specielle Causalurtheil", das zweite „das allgemeine Causalitätsgesetz". Der Commentator rede selbst: „Die Nothwendigkeit ist ebenso eine ganz andere in beiden Fällen" u. s. f. „Das einemal ist es nothwendig, daß jedes Geschehen eine Ursache habe, das andremal ist die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung eine innerlich nothwendige. Es sind somit beide Fassungen des humeschen Problemes vollständig verschieden. Bei Kant aber werden dieselben vollständig identificirt. Hier zwar bespricht er nur das humesche Problem des allgemeinen Causalgesetzes, in den Prolegomena (Vorrede) nur das der speciellen Causalurtheile." — „In Bezug auf dieses allgemeine Urtheil fragt Hume (jedoch nur im Treatise): ob ein solches Urtheil aus reiner Vernunft gefällt werden könne? Es ist nach ihm ebenfalls nur ein Product der Gewohnheit." (I. S. 348 u. 349).

14. Die Fassung des humeschen Problems und der dadurch geweckten, von Hume nicht gelösten Aufgabe ist in der Einleitung der Vernunftkritik und in der Vorrede der Prolegomena genau dieselbe. (Vgl. d. r. V. Einl. VI. Bd. II. S. 49 und Proleg. Vorr. Bd. III. S. 170 flgd.) Die Rede Kants ist so klar und präcis, daß sie durch die unklare und verschwommene Rede seines Commentators nicht umzubringen ist: „Das einemal ist es nothwendig, daß jedes Geschehen seine Ursache hat, das andremal ist die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung eine innerlich nothwendige. Es sind somit beide Fassungen des humeschen Problems vollständig verschieden." „Somit??" Womit? Wie und Wodurch? Nur „das andremal" ist die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung eine innerlich nothwendige; also ist sie „das einemal", nämlich wenn jedes Geschehen seine Ursache hat, keine innerlich nothwendige??

Wir haben nicht Kant zu entwirren, sondern seinen Commentator. Der Causalbegriff verhält sich zum Causalgesetz keineswegs, wie das Specielle zum Allgemeinen, sondern umgekehrt, weshalb man es nicht mit zwei „vollständig verschiedenen" Problemen zu thun hat, sondern mit einem und demselben. Was von der Causalität überhaupt gilt, das gilt natürlich auch von dem Causalitäts-

gesetz, wenn man beides unnöthigerweise unterscheidet, denn die Causalität ist ja Gesetz. Was von der Causalität überhaupt gilt, das gilt von ihr auch in jedem besonderen Fall. So war Humes und Kants Art zu schließen. Wenn der Causalbegriff überhaupt sich auf Gewohnheit gründet, so beruht eben darauf auch das Causalgesetz. Und der Commentator sagt ja selbst, daß „nach Hume das allgemeine Causalurtheil, d. h. das Causalgesetz ebenfalls nur ein Product der Gewohnheit sei", daß also mit dem Causalgesetz es sich ebenso verhält, wie mit dem Causalbegriff. (I. S. 349.)

Wenn daher in Ansehung des humeschen Problems „Verwechselungen, Verwirrungen und Verworrenheiten" stattgefunden haben, so trägt die Schuld derselben weder Hume noch Kant. Als Malebranche die intelligible und die reale Ausdehnung als grundverschiedene Dinge ansehen wollte, so entgegnete ihm de Maine: „Man kann auf zwei Arten confus sein: wenn man Dinge identificirt, die verschieden sind, und solche unterschieden wissen will, die sich nicht unterscheiden".

15. Die Verworrenheit Kants, wie sich dieselbe im Kopfe seines Commentators abspiegelt, hat nach der Meinung des letzteren auf die Stellung der Grundfragen die schlimmsten Folgen gehabt. Hätte Kant die beiden humeschen Probleme zu unterscheiden gewußt, so würde die Vernunftkritik nicht einseitig, sondern doppelseitig ausgefallen sein und zwei Fragen beantwortet haben. Der Causalbegriff ermögliche die Erfahrung oder synthetische Urtheile a posteriori, das Causalgesetz ermögliche synthetische Urtheile a priori. Nun ist die ganze Vernunftkritik schadhaft geworden und bedarf der Erläuterung zum Zwecke der Sanirung; sie bedarf eines Commentators, der weit tiefer blickt als der Verfasser der Vernunftkritik zu sehen vermocht hat, der Kant weit besser versteht, als dieser sich selbst, der Kants tiefer treibende Grundgedanken bloßzulegen nicht bloß die Kraft, sondern auch die Pflicht hat. Ich phantasire nicht, sondern lasse den Commentator selbst reden: „Bei der gewaltigen Geistesarbeit, welche Kants Genie auszuführen hatte, kann man es ihm trotz aller Unklarheit nicht verübeln, wenn er seine Argumentationen nicht mit vollendeter Sicherheit und Durchsichtigkeit durchführte, aber der Commentator hat die Pflicht, die tiefer treibenden Grundgedanken des Autors bloßzulegen". „Hier ist eben wieder ein Punkt, wo der Commentator seinen Autor besser verstehen muß, als dieser sich selbst verstand." (I. S. 383.)

Die Sanirung, welche dieser nach seiner eigenen Anpreisung dem Autor so überlegene und bei weitem tiefer gegründete Commentator dem Hauptwerke Kants angedeihen läßt, besteht in der Ergänzung. „Nach dem Gesagten ist somit die Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? zu ergänzen durch die Frage: Wie sind synthetische Urtheile a posteriori möglich?" (I. S. 383.)

Diese Doppelfrage läßt sich in eine Frage zusammenfassen: „Wie sind synthetische Urtheile a priori und a posteriori möglich?" Noch kürzer: Wie sind synthetische Urtheile beider Arten möglich? Noch kürzer: Wie sind synthetische Urtheile oder wie ist Erfahrung möglich? So empfängt die Vernunftkritik den Stempel des gemeinen Empirismus und ist sanirt.

„Aus diesen Gründen versteht man Kant wirklich besser als er sich selbst — wenigstens in seiner Einleitung aber auch später — verstand, wenn man sagt: Das Problem der Kritik der r. V. sind die synthetischen Urtheile über-

haupt oder kürzer die Erkenntniß.“ (I. S. 443.) Dies heißt Kant vereinfachen oder simplificiren.

16. Der Verfasser hat seinem Commentar den Text der Vernunftkritik in der Reclam'schen Ausgabe von K. Kehrbach (1877) zu Grunde gelegt. In dieser Ausgabe zählt die Vernunftkritik 702 Seiten. Davon umfassen die beiden bisher erschienenen Bände des Commentars (in einem Umfange von 1069 Seiten und lexikonartiger Statur, die Vorworte ungerechnet) nicht mehr als 75 Seiten. Wenn der Commentar nach Analogie der beiden ersten Bände fortgeführt werden soll, so sind zu seiner Vollendung nicht zwei, sondern achtzehn Bände nöthig. Und wird die zur Vollendung gehörige Zeit nach Analogie der beiden ersten Bände geschätzt (sechszehn Jahre sind seit dem ersten Bande verflossen), so müssen neunundneunzig Jahre vergehen, bis die achtzehn noch übrigen Bände erschienen sein werden. Demnach steht zu hoffen, daß der „zum hundertjährigen Jubiläum der Vernunftkritik“ begonnene Commentar vielleicht schon zum zweihundertjährigen Jubiläum der Kritik der reinen Vernunft, im Jahre 1981 des Heils, sein Ende erreichen kann.

Wenn man eine Lehre nicht aus dem Ganzen versteht und aus ihren Grundgedanken zu erleuchten vermag, in Uebereinstimmung mit ihrer geschichtlichen Entstehung und ihrem urkundlichen Text, sondern dieselbe Stückchen für Stückchen nimmt und zu erörtern sucht, auch diejenigen anführt und stückchenweise erörtert, welche wiederum andere Erörterer erörtert haben, so kann es nicht fehlen, daß ein solcher Commentar wächst, wie der babylonische Talmud, und am Ende einstürzt, wie der babylonische Thurm, zumal er auf einer Lehre fußt, welche der Commentator, so viel an ihm ist, zu bekritteln und zu benagen, zu untergraben und zu widerlegen unablässig sich anstrengt und bemüht.

17. Der Standpunkt des Commentars ist der sog. kantische Empirismus, der zwar nicht neu ist, aber sich dafür hält, und mit dem Namen „Neukantianismus“ Staat macht. Neu ist die Aufgabe, die Vernunftkritik in diesem Sinn auszulegen oder zu interpretiren, und da die Interpretationskunst von den Philologen fachmäßig ausgeübt und gelehrt wird, so hat es unseren „Neukantianern“ behagt, sich den Titel von „**Kantphilologen**“ beizulegen, während es noch keinem unserer classischen Philologen eingefallen ist, von einer Platonphilologie zu reden.

Auch unser Commentator hat in dem „Vorwort“ zum ersten Bande seines Werkes sich diesen Titel angeeignet und erklärt: „Der vorliegende Commentar steht auf dem Standpunkt der «Kantphilologie»“ u. s. f. (S. IV.) Dagegen heißt es in dem „Vorwort“ zum zweiten Bande: „Hier muß ich mich nun einer Unvorsichtigkeit, die ich in der Vorrede zum ersten Bande begangen habe, schuldig bekennen: ich sprach daselbst anderen das Wort «Kantphilologie» nach“. (S. VI.) Mit wie vielem Recht er als seine Vorgänger Cohen, Laas, Liebmann, Riehl, Windelband, Paulsen, B. Erdmann u. s. f. nennt, lasse ich ungefragt. Aber ich muß sagen, daß mir das zweite Bekenntniß, auch um des Mannes willen, besser gefällt, als das erste, obwohl die Retractation keine Probe seiner Festigkeit ist. Indessen läßt er aus kantphilologischer Schwärmerei einige handschriftliche Briefe Kants, welche in der Bibliothek zu Rostock aufbewahrt und ohne Schwierigkeit zugänglich sind, „in Rostock **ausgegraben** werden“ (II. Vorw. S. III), als ob man sie in einem unterirdischen Loche erst hätte auffinden und entdecken müssen. Die Kantphilo-

logen wollen auch ihre Ausgrabungen und Schliemänner haben, die den echten Kantschätzen nachgraben und sie mit dem Spaten ans Tageslicht fördern.

18. Es ist nun aber aller philologischen Kunst und aller sophistischen Düftelei ganz unmöglich, ein Werk, wie die Kritik der reinen Vernunft in einem Sinne zu interpretiren, der ihm von Grund aus zuwiderläuft; daher müssen noch andere Mittel aufgewendet werden: Kant habe selbst nicht recht gewußt, was er eigentlich gewollt, „man müsse ihn besser verstehen, als er sich selbst verstand", man müsse seinen „treibenden Grundgedanken" auf die Spur kommen und dem auf Irrwege gerathenen Verfasser der Vernunftkritik auf die Sprünge helfen; der rechtschaffene Commentator habe dazu „das Recht und die Pflicht", auch wenn er die Fähigkeit nicht hat; die Vernunftkritik sei eben eines „der genialsten und widerspruchsvollsten", der tiefsinnigsten und verworrensten Werke u. s. f.

19. Die Uebergangszeitalter sind in der Geschichte der Philosophie, wie überall, widerspruchsvoll, denn sie sind aus verschiedenartigen Bestandtheilen und Richtungen gemischt. Unser Commentator hält die kantische Philosophie für einen „Uebergang". Da ich nicht recht weiß, was er meint und will, so sage er uns selbst, was für ein Uebergang die kantische Philosophie ist, woher sie kommt und wohin sie führt. Er sagt: „Die historische Bedeutung der kantischen Philosophie besteht, wie bemerkt, vor allem darin, daß dieselbe den Uebergang zwischen den zwei Perioden der Philosophie bildet. Sie schloß die alte Philosophie ab, indem sie deren Gegensätze zu vereinigen bestrebt war, sie begründete eine neue Periode, indem die in ihr verbundenen Gegensätze aufs neue auseinander strebten, aber befruchtet von den neuen Gedanken, welche Kants Genie bei jenem Vereinigungsproceß erzeugt hatte." „Alle diese und noch andere Gründe aber führten mit Nothwendigkeit eine Renaissance der kantischen Philosophie herbei." „So entstand die neukantische Schule. Nachdem Fischer durch seine geistvollen Vorträge an derselben Universität Jena, welche einst für kantische Philosophie die wahre Hochschule gewesen war, dem allgemeinen Bedürfniß entgegengekommen war, standen eine Reihe Männer auf, welche die kantische Schule der Gegenwart repräsentiren, Liebmann, Lange, J. B. Meyer, Cohen sind hier in erster Linie zu nennen. Nun schossen Schriften über Kant, wie Pilze aus der Erde" u. s. f. u. s. f. (I. § 2 u. 3. S. 3—13.)

Also die kantische Philosophie war der „Uebergang", gleichsam das forum transitorium, welches die Geschichte der Philosophie passiren mußte auf ihrem Wege von „der alten Philosophie" zu „Cohen", von den classischen Werken der Philosophie zu der Litteratur der kantischen „Pilze", von der vorkantischen Zeit zu der „neukantischen Schule"; und da diese in unserem Commentar ihr Organon im weitesten Umfange auszuarbeiten begonnen und damit ein Werk angelegt hat, welches noch Stoff für das nächste Jahrhundert in sich trägt, so besteht wohl die historische Bedeutung der kantischen Philosophie vor allem darin: daß dieselbe den Uebergang bildet von der alten und vorkantischen Philosophie zu dem Commentar der kantischen. Jetzt wissen wir wohin die Fahrt geht und nach welchen Leuchtthürmen sich dieselbe richtet.

Zweites Capitel.

Methode der Vernunftkritik. Gang der Untersuchung und der Beweisführung. Entstehung der Grundfrage.

I. Die Werke und Darstellungsarten der Kritik.

1. Die grundlegenden Werke.

Zur Lösung der beschriebenen Aufgabe, welche die Grundlegung der kritischen Philosophie betrifft, verfaßte Kant folgende Werke: die Inauguraldissertation (1770), die „Kritik der reinen Vernunft" (1781), die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" (1783) und die zweite veränderte Ausgabe der Vernunftkritik (1787), mit der alle späteren übereinstimmen.[1] Wir haben schon in der Lebensgeschichte des Philosophen dieser Werke gedacht und dort erzählt, wie in dem Zeitraum von 1770—1780 die Kritik der reinen Vernunft im Stillen heranreifte, und aus welchen Beweggründen sowohl der Erläuterung als auch der Vertheidigung bald nachher die Prolegomena entstanden.[2] Die Kritik vom Jahre 1781 ist das Hauptwerk, welches in der Inauguralschrift angelegt, aber nur in dem ersten seiner Theile ausgebildet, in den Prolegomena in verjüngtem Maßstabe kürzer wie einleuchtender dargestellt und in der zweiten Ausgabe in einer Weise umgestaltet wird, deren Charakter eine eingehende Erörterung fordert. Wir werden zu näherer Untersuchung auf diese Punkte zurückkommen und die drei Fragen, wie sich zur Vernunftkritik die Inauguralschrift, die Prolegomena und die zweite veränderte Ausgabe verhalten, jede an ihrem Orte behandeln.[3]

---

[1] S. oben Buch I. Cap. VII. S. 126. — [2] Ebendas. Cap. IV. S. 70—83. Vgl. meine Abhandlung über die hundertjährige Gedächtnißfeier der kantischen Kritik der reinen Vernunft: Philosophische Schriften. S. 291—316.) — [3] Es versteht sich von selbst, daß heutige Herausgeber der Werke Kants die Kritik der reinen Vernunft in ihren beiden Formen bieten müssen, ob sie nun die erste Ausgabe von 1781 oder die zweite von 1787 zum Haupttext nehmen und die Veränderungen theils in Anmerkungen, theils in Nachträgen oder Supplementen hinzufügen. Schopenhauer hat durch seine Zuschrift vom 24. Aug. 1837 Rosenkranz veranlaßt, in seiner Gesammtausgabe die erste Form der Kritik zum Grundtext zu machen. (Bd. II. Leipzig. Leopold Voß 1838); Hartenstein dagegen hat in seinen beiden Gesammtausgaben die zweite Form als die von Kant endgültig festgestellte vorgezogen. (Bd. II. Leipzig. Modes und Baumann. 1838.

Indessen bietet sich sogleich die Gelegenheit, in einem wichtigen Punkt, welcher die Methode und Darstellungsart der Kritik betrifft, den Unterschied zwischen dem Hauptwerk und den Prolegomena zu erleuchten. Die Thatsache der menschlichen Erkenntniß erklären, heißt die Bedingungen darthun, aus denen sie folgt. Diese Bedingungen müssen entdeckt und daraus die zu erklärende Thatsache abgeleitet werden. Die Erkenntniß ist ein Product, welches in seine Factoren zerlegt und dann aus denselben wieder zusammengesetzt sein will. Um die Bedingungen der Erkenntniß oder deren Entstehung zu finden, giebt es nur einen Weg; aber um diese Entstehung darzustellen, giebt es zwei.

2. Die analytische und synthetische Methode.

Die Entstehung unserer Erkenntniß läßt sich auf zwei Arten darstellen oder lehren: entweder man geht von ihren Bedingungen, den Factoren ihrer Entstehung, aus und zeigt, wie sich daraus die Thatsache der Erkenntniß zusammenfügt und bildet: diese Lehrart ist synthetisch, diese Herleitung geschieht im Wege der Deduction; oder man geht in der umgekehrten Richtung von der festgestellten Thatsache aus und ergründet die Bedingungen, woraus dieselbe resultirt, man löst das Factum auf in seine Factoren und diese in ihre einfachsten und letzten Elemente: diese Lehrart ist analytisch, diese Herleitung geschieht im Wege der Induction. Finden lassen sich die Bedingungen, welche unserer Erkenntniß zu Grunde liegen, nur auf analytischem Wege, nach jener Methode, die Kant schon in seiner Preisschrift der Metaphysik vorschrieb; darstellen aber läßt sich das gefundene Resultat sowohl nach analytischer als auch nach synthetischer Methode. So unterscheiden sich die Vernunftkritik und die Prolegomena: jene befolgt die synthetische, diese die analytische Lehrart. So hat Kant selbst in seiner Vorrede zu den letzteren die Verfassung beider Werke unterschieden. „Hier ist nun ein solcher Plan nach vollendetem Werke, der nunmehr nach analytischer Methode angelegt sein darf, während das Werk selbst durchaus nach synthetischer Lehrart abgefaßt sein mußte, damit die Wissenschaft

— Bd. III. Leipzig. Leopold Voß. 1867.) Neue Separatausgaben der Kritik haben veranstaltet: K. Kehrbach (Text der Ausgabe von 1781. Leipzig. Ph. Reclam. 1877. 2. Aufl. 1878) und B. Erdmann (Text der Ausgabe von 1787. Leipzig. Leopold Voß. 1878. 2. Aufl. 1880). Letztgenannter hat auch eine Separatausgabe der „Prolegomena" besorgt (1878), „Nachträge zur Kr. d. r. V." (1881) und „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie" in zwei Bänden (1882 und 1884) herausgegeben.

alle ihre Articulationen, als den Gliederbau eines ganz besonderen Erkenntnißvermögens, in seiner natürlichen Verbindung vor Augen stelle."[1]

Die kantischen Entdeckungen mußten, wie es die Natur der Sache und der Entwicklungsgang des Philosophen forderte, inductiv gemacht werden, bevor sie in der Kritik der reinen Vernunft deductiv dargestellt wurden. Es ist keine neue Behauptung, daß der Weg der Induction dem der Deduction vorangeht, daß der analytische Weg früher ist als der synthetische. Erst finden, dann darstellen! Erst der Plan, dann das Werk! So verhalten sich die Prolegomena zur Kritik. Was die Entstehung ihrer Resultate betrifft, so sind sie früher als diese; sie sind nicht vor ihr geschrieben, aber durchdacht. Der Einwurf, daß eine solche Behauptung sich nicht aus Kant begründen lasse, ist falsch, denn ich habe sie mit Kants Worten beurkundet.[2]

Etwas ganz anderes ist der wissenschaftliche Vortrag, die Art, wie man die erkannte Wahrheit anderen begreiflich macht und lehrt, etwas ganz anderes die wissenschaftliche Entdeckung oder die Art, wie man selbst die Wahrheit findet. Für den wissenschaftlichen Vortrag oder die Kunst der wissenschaftlichen Darstellung bietet von jenen beiden Lehrarten die erste den Vorzug einer streng systematischen und wohlgegliederten Ordnung, aber sie hat auch den Nachtheil, daß sie mit der Absicht des Systems verfährt und sich leicht, wo die Natur der Sache nicht hilft, zur Künstelei verleiten läßt, damit nichts an der Symmetrie fehle und überall die architektonische Verfassung des Lehrgebäudes deutlich und imponirend hervortrete. Kant gefiel sich darin, diese logische Baukunst im Systematisiren seiner Untersuchungen bis aufs Pünktchen zu treiben. In seinem natürlichen Ordnungssinn, der selbst das Pedantische nicht scheute, fand diese Liebhaberei eine starke Unterstützung; er hat in seiner Kritik der reinen Vernunft für die Kunst der wissenschaftlichen Architektonik viel Talent, aber auch einige Schwäche bewiesen, die sich in manchen erzwungenen und gekünstelten Symmetrien zur Schau stellt.

Um eine Thatsache aus ihren Bedingungen zu erklären, muß man die letzteren kennen. Will man sie nicht willkürlich bestimmen, was die schlimmste und verwerflichste Art wäre, a priori zu construiren, so muß

[1] Prolegomena. Vorrede. (Bd. III. S. 175.) — [2] A. Trendelenburg: Histor. Beitr. (Bd. III. S. 251—260.)

man sie entdeckt haben im Wege einer wissenschaftlichen Untersuchung. Die Induction ist die Methode der Entdeckung; sie macht die Rechnung, die Deduction macht die Probe der Rechnung. Die Prolegomena beschreiben den Weg, auf dem Kant selbst zu seinen Entdeckungen gelangte; sie zeigen die ganze kritische Untersuchung in ihrem natürlichen, ungezwungenen Gange und darum bieten und erleichtern sie uns zugleich die Einsicht in die innere Werkstätte der kritischen Philosophie. Aus der Kritik der reinen Vernunft lernt man das kantische Lehrgebäude kennen, aus den Prolegomena den Baumeister selbst. Man wird die Vernunftkritik niemals verstehen, wenn man sich nicht fortwährend in Kants inductive Denkweise hineinversetzt: es giebt zum Verständniß der kritischen Philosophie keinen besseren Fingerzeig als diesen. Die Thatsache der Erkenntniß ist festgestellt. So gewiß dieselbe ist, so gewiß müssen die Bedingungen sein, unter denen sie allein stattfinden kann. Im fortwährenden Hinblick auf das festgestellte Factum, also nach einer völlig genauen Richtschnur, sucht Kant die Bedingungen, welche das Factum ermöglichen, nicht etwa solche, neben denen noch andere Erklärungsgründe denkbar wären, sondern die einzig möglichen: solche, deren Verneinung die Thatsache der Erkenntniß selbst aufhebt, deren Bejahung sie erklärt. Wenn eine Thatsache auf ihre einzig möglichen Bedingungen zurückgeführt ist, dann gilt vom Grunde zur Folge auch der negative, von der Folge zum Grunde der positive Schluß. A sei die einzig mögliche Bedingung von B. Wenn A nicht ist, so ist auch B nicht; wenn B ist, so ist nothwendig auch A, weil sonst B nicht wäre. B sei das Factum der Erkenntniß, A der Inbegriff seiner elementaren Factoren. Nun beschreibt die Untersuchung Kants diesen Weg: sie findet aus der Thatsache unserer Erkenntniß die Bedingungen, welche sie erzeugen; sie beweist, daß jene nicht sein könnte, wenn diese nicht wären.

II. Die Beweisführung und Entscheidung.

1. Die Rechtmäßigkeit der Erkenntniß.

Es könnte scheinen, daß die Untersuchungen Kants sich in einem augenfälligen Cirkel bewegen, da sie aus der Thatsache der Erkenntniß deren Bedingungen und aus diesen wieder jene beweisen. Auch hat es nicht an Gegnern gefehlt, welche zu finden glaubten, daß die kritische Philosophie sich in einen Cirkel dieser Art verlaufe. Sie haben umsonst

triumphirt und nicht gesehen, wie der scheinbare Cirkel sich löst. Es ist wahr, daß Kant erst die Thatsache der Erkenntniß und dann aus deren Analyse ihre einzig möglichen Bedingungen feststellt; was er aber aus diesen Bedingungen herleitet und feststellt, ist nicht wieder die bloße Thatsache der Erkenntniß, sondern deren rechtmäßige oder unrechtmäßige Geltung. Er geht aus von den Wissenschaften, welche «de facto» existiren, um in dem Wege der beschriebenen Untersuchung zuletzt endgültig zu entscheiden, ob sie auch «de jure» sind und fortbestehen dürfen; er endet also nicht, wo er begann, er beweist nicht A durch B, um dann wieder dasselbe B durch A zu beweisen; die Untersuchung dreht sich nicht in einem solchen circulus vitiosus, sondern sie schließt ihren Kreis, indem sie fortschreitet und die nun erst spruchreif gewordene Sache entscheidet. Daß eine Erkenntniß übersinnlicher Objecte existirt, wird niemand bezweifeln, denn sie besteht in so vielen vorhandenen Systemen, aber ob sie mit Recht existirt, ob sie wahr oder falsch, echt oder unecht ist: darin liegt die streitige Frage, die ihrer Entscheidung harrt und den Richter erwartet. Sollte sich nachweisen lassen, daß die Metaphysik des Uebersinnlichen nicht von Rechts wegen besteht, so würde es nicht genug sein, sie bloß zu verneinen oder zu widerlegen, sondern es müßte auch gezeigt werden, wie das Factum einer solchen Trugwissenschaft entstehen konnte, wie der Irrthum in diesem weltkundigen Fall überhaupt möglich war.

Um schon den Vorblick auf die Kritik über den Gang und Abschluß ihrer Beweisführung zu orientiren, so bleibt noch die Frage übrig: aus welchen Gründen hier die Rechtsfrage der Wissenschaften entschieden wird, wie die Untersuchung dazu gelangt, über die Berechtigung oder Nichtberechtigung derselben ein endgültiges Urtheil zu fällen? Das Factum der Metaphysik ist so gut vorhanden als das der Mathematik und der Naturwissenschaft, also auch die Bedingungen, ohne welche keine dieser drei Thatsachen stattfinden könnte. Mit welchem einleuchtenden Rechte soll nun die Geltung der einen bejaht, die der anderen verneint werden? Wir setzen voraus, daß die Bedingungen jeder derselben mit völliger Klarheit entdeckt und dargelegt sind. Wenn nun diese Bedingungen einander so widerstreiten, daß die der Mathematik und Naturwissenschaft mit denen der Metaphysik unverträglich sind, so müssen wir urtheilen, daß die rechtmäßige Geltung der ersten die der letzten aufhebt und umgekehrt. Wir können nicht mehr alle drei für berechtigt halten, sondern nur die einen auf Kosten der anderen oder umgekehrt;

wir haben zu wählen: entweder Mathematik und Naturwissenschaft oder Metaphysik des Uebersinnlichen!

Die Entscheidung der Wahl kann nicht von unserer Willkür oder Neigung abhängen; wir können uns nicht deshalb für die beiden ersten entscheiden, weil wir lieber eine Wissenschaft preisgeben als zwei, oder weil jene uns mehr anmuthen als diese, denn Gründe solcher Art haben keine kritische Geltung. Es muß einen wissenschaftlichen Rechtsgrund geben, der uns zwingt, die Entscheidung so und nicht anders zu treffen. Nehmen wir an, daß unter den Bedingungen der Mathematik und Naturwissenschaft sich wohl erklären lasse, wie in unserer Vernunft das Trugbild einer Metaphysik des Uebersinnlichen entsteht, während unter den Bedingungen einer solchen Metaphysik sich gar nicht erklären läßt, wie auch nur das Factum der Mathematik und Physik zu Stande kommt, so kann die Entscheidung in dem Rechtsstreite der Wissenschaften nicht mehr zweifelhaft sein. Wenn wir der Mathematik und Physik Recht geben, so müssen wir der Metaphysik Unrecht geben, ohne ihre factische Existenz unerklärlich zu finden: diese Entscheidung ist sehr wohl möglich. Wenn wir dagegen der Metaphysik Recht geben, so müssen wir der Mathematik und Naturwissenschaft nicht bloß die rechtmäßige, sondern auch die factische Existenz absprechen: was offenbar unmöglich ist.

2. Die Mathematik als Richtschnur.

Es war zunächst das Gewicht der Mathematik, welches in der Wagschale der Gründe wider die Rechtmäßigkeit der Metaphysik den Ausschlag gab. Unter allen menschlichen Einsichten ist die Evidenz und Gültigkeit der mathematischen am wenigsten bezweifelt worden, sie haben den Angriffen der Skeptiker siegreich widerstanden und waren für die Möglichkeit allgemeiner und nothwendiger Vernunfterkenntnisse stets die sichersten Zeugen. Eine ähnliche Festigkeit haben die Systeme der Metaphysik niemals gehabt. Wenn nun zwischen der Mathematik und der Metaphysik des Uebersinnlichen die Sache so steht, daß zwar ihre factische, aber nicht ihre rechtmäßige Coexistenz möglich ist, daß die menschliche Vernunft nicht mit gleichem Rechte beide in sich vereinigen kann, so ist klar, welche der beiden Wissenschaften ihren Proceß verliert.

In dem Rechtsstreite der Wissenschaften, den die Vernunftkritik untersucht und entscheidet, dient ihr die Mathematik als nächste, leitende Richtschnur: entweder vertragen sich mit den Bedingungen der letzteren

die anderen vorhandenen Wissenschaften oder sie vertragen sich nicht: im ersten Fall ist ihre Geltung zu bejahen, im zweiten zu verneinen. Die Einsicht in den wissenschaftlichen Charakter der Mathematik und in seine Factoren bezeichnet daher den Wendepunkt, mit welchem die Kritik ihren Lauf antritt.

III. Die Entstehung der Grundfrage.

1. Der synthetische Charakter der Erfahrung.

Jetzt können wir Kants philosophischen Entwicklungsgang von Schritt zu Schritt verfolgen. Die Grundfrage der gesammten Kritik: „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" war durch die Feststellung bedingt, daß alle wirkliche Erkenntniß in solchen Urtheilen bestehen muß und thatsächlich besteht; diese Einsicht hatte die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen zu ihrer Voraussetzung. Der Philosoph selbst erklärt in der Vorerinnerung seiner Prolegomena: „Diese Eintheilung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich und verdient in ihr classisch zu sein".[1] Sie ist zwanzig Jahre älter als die Prolegomena. Schon damals lehrte Kant, daß alles logische Urtheilen analytisch, alle Causalverknüpfung der Dinge synthetisch sei; zugleich erklärte er diese Art der Urtheile für empirisch, da er den Begriff des Realgrundes für einen Erfahrungsbegriff ansah. Alle bloßen Vernunfturtheile galten demnach für analytisch, alle Erfahrungsurtheile für synthetisch, und umgekehrt. Nur die ersten, weil sie keiner Erfahrung bedürfen, sind a priori. Daher schien unserem Philosophen in jenen Schriften, die seinen Fortgang vom Rationalismus zum Empirismus bezeichnen: daß kein Urtheil a priori synthetisch und kein synthetisches Urtheil a priori sein könne. Die Möglichkeit einer Combination beider Charaktere in demselben Urtheil lag damals seiner Einsicht noch fern. Diese Möglichkeit wird entdeckt, sobald an einem Erkenntnißurtheil, dessen allgemeine und nothwendige Geltung feststeht, sich der synthetische Charakter nachweisen läßt, oder sobald von einem synthetischen Urtheil gezeigt werden kann, es sei a priori, denn es habe allgemeine und nothwendige Geltung.

2. Der synthetische Charakter der Mathematik.

Die Möglichkeit der zweiten Art lag außerhalb seiner damaligen Denkrichtung. Es kam nicht in seinen Sinn, daß ein synthetisches Urtheil

[1] Prolegomena, Vorerinnerung. § 3. (Bd. III. S. 181.)

jemals a priori sein könne. Wenn wir die metaphysischen Einsichten, welche Kant in Frage stellt und zuletzt als leere Einbildungen verwirft, ausnehmen, so sind die gegebenen synthetischen Urtheile sämmtlich empirisch. Kein empirisches Urtheil ist a priori, denn es gründet sich auf die Wahrnehmung, also nicht auf die bloße Vernunft. Daher bleibt nur übrig, jene Entdeckung, die an den synthetischen Urtheilen nicht gemacht werden kann, auf seiten der reinen Vernunfturtheile zu suchen. Diese sind entweder logisch oder metaphysisch (ontologisch) oder mathematisch: die ersten sind durchweg analytisch, die zweiten sind zwar synthetisch, da sie über die Existenz und Causalität bloßer Gedankendinge urtheilen, aber sie sind unsicher und im Grunde unmöglich; es bleiben daher nur die mathematischen übrig, deren nothwendige Geltung selbst Hume einräumte, weil er sie für analytische Urtheile hielt und den logischen beizählte.

Hier ist der Punkt, wo die Entdeckung, welche zur kritischen Philosophie führt, allein zu machen war: wenn es Urtheile a priori giebt, die zugleich synthetisch sind, so können es einzig und allein die mathematischen sein. Schon in seiner Preisschrift hatte Kant gezeigt, daß die Mathematik die synthetische Methode befolgen dürfe, weil sie ihre Begriffe auf synthetischem Weg bilde, durch Construction entstehen lasse und in der Anschauung darstelle. Ihre Urtheile sind anschauender Art und deshalb synthetisch. Die Untersuchung führte weiter, und ihrem Leitfaden gemäß mußte zunächst der Begriff des Raumes bis auf seinen Ursprung ergründet werden: das Raumgefühl und jene Unterschiede der Gegenden im Raum, die durch keine Analyse gegebener Raumvorstellungen deutlich zu machen sind. In seiner letzten vorkritischen Schrift erkannte der Philosoph den Raum als Grundbegriff oder Grundanschauung und schrieb ihm zugleich eine „eigene Realität" zu, die unabhängig von dem Dasein aller Materie den Urgrund ihrer Möglichkeit ausmacht.[1] Demnach gilt der Raum als ein ursprüngliches, unserer Vernunft gegebenes Anschauungsobject, dessen Beschaffenheiten uns durch Gefühl und Anschauung einleuchten. Dann aber müßte unsere Raumerkenntniß und mit ihr die Geometrie empirischen Ursprungs sein, und die Apriorität der mathematischen Einsichten, welche bisher galt, wäre in Frage gestellt.

[1] S. oben Buch I. Cap. XVII. S. 304.

3. Das Problem der Mathematik.

Die mathematischen Urtheile sind synthetisch, aber nicht empirisch, was sie sein müßten, wenn es sich mit dem Raum so verhielte, wie Kant im Jahre 1768 gelehrt hat. Diese Urtheile sind nur dann synthetisch, wenn der Raum Anschauung ist; sie sind nur dann a priori oder allgemeingültig, wenn der Raum nicht Anschauungsobject ist, sondern bloße oder reine Anschauung. Nun steht am Schlusse der vorkritischen Periode die Sache so: daß der Grund, welcher die mathematischen Urtheile synthetisch macht, zugleich droht, sie in empirische Urtheile zu verwandeln. Nehmen wir der Mathematik den synthetischen Charakter, so sind ihre Objecte nicht mehr constructiv; nehmen wir ihr den Charakter reiner Vernunfterkenntniß, so sind ihre Urtheile nicht mehr allgemeingültig: in beiden Fällen ist die Thatsache der reinen Mathematik unerklärt und unerklärlich. Diese Thatsache zu begründen, mußte Kant seine Lehre vom Raum ändern, er mußte denselben nicht mehr für ein gegebenes Anschauungsobject, sondern für eine reine Vernunftanschauung erklären: nicht für den Gegenstand, sondern für die bloße Form unserer Anschauung. Diese Einsicht gewann er im Jahre 1769. Es war der Schritt, der die kritische Philosophie eröffnete, der von der letzten vorkritischen zur ersten kritischen Schrift führte, und womit der Philosoph im Felde seiner Forschungen, die auch Eroberungen waren, über den Rubicon ging.

4. Das Problem der Metaphysik.

Hier trennt er sich für immer von Hume. Dieser hatte erklärt: es giebt keine synthetischen Urtheile a priori; Kant beweist: es giebt einige solcher Urtheile, nämlich die mathematischen. Beide Behauptungen stehen einander contradictorisch entgegen. Die Mathematik ist die erste negative Instanz, an welcher Kant den Skepticismus scheitern macht. Giebt es aber gemäß der Verfassung unserer Vernunft synthetische Urtheile a priori, so wird man untersuchen müssen, ob deren nicht noch mehr und andere als bloß die mathematischen entdeckt werden können, ob es nicht auch eine Erkenntniß der wirklichen Dinge, der sinnlichen wie übersinnlichen, durch bloße Vernunft, also eine Metaphysik der Erscheinungen wie der Dinge an sich gebe?

Mit der neuen Lehre von Raum und Zeit ändert sich die Vorstellung von der Welt, und die Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge tritt damit in ein anderes Stadium. Wenn man dem Raum den Charakter durchgängiger Einheit und zugleich eigener Realität zuschreibt,

so müssen alle Wesen in ihm enthalten sein, und es ist nicht einzusehen, wie Dinge existiren sollen, die entweder unräumlich sind oder im Raum erscheinen, ohne ihn zu erfüllen. Ein solcher Raumbegriff widerstreitet der Möglichkeit und der Erkennbarkeit einer intelligibeln Welt. So nahm Kant die Sache, als er der Metaphysik in den Träumen des Geistersehers seinen Absagebrief schrieb: er verneinte deshalb jede Erkennbarkeit der übersinnlichen Welt, der Geister und Geistergemeinschaft und ließ ihr Dasein gelten oder dahingestellt sein mit einer Miene, die skeptisch genug aussah.

Anders steht jetzt die Sache. Wenn Raum und Zeit als bloße Vernunftanschauungen gelten, so ist nicht zu bestreiten, daß es Dinge giebt, die von beiden unabhängig sind, so unabhängig als von unserer Vorstellung: das Dasein einer intelligibeln Welt ist zu bejahen und die Frage nach ihrer Erkennbarkeit ist zu erneuern.[1] Sollte sich in dieser kritischen Untersuchung zeigen, daß zwar nicht alle Dinge, wohl aber alle unsere Vorstellungen und darum alle uns erkennbaren Objecte an jene Vernunftanschauungen gebunden sind, also in Raum und Zeit sein müssen, so würde hieraus die Unerkennbarkeit der Dinge an sich von neuem einleuchten. Wir gelangen zu der uns schon bekannten Alternative. Die Mathematik ist nur möglich, wenn Raum und Zeit reine Vernunftanschauungen sind, die als solche unsere Vorstellungen sämmtlich beherrschen. Ist dies der Fall, so sind die Dinge an sich unerkennbar. Die Mathematik ist daher nur unter solchen Bedingungen möglich, unter welchen die Metaphysik des Uebersinnlichen nie möglich ist, und umgekehrt. Für eine Vernunft, deren Grundanschauungen Raum und Zeit sind, kann die intelligible Welt kein Object möglicher Erkenntniß sein.

Es bleibt daher nur die Frage übrig: ob und wie eine Metaphysik der Erscheinungen möglich ist, d. h. eine allgemeine und nothwendige Erkenntniß der sinnlichen Dinge, wie eine solche in der reinen Naturwissenschaft thatsächlich existirt. In der Verknüpfung der Erscheinungen besteht die Erfahrung, das Erfahrungsurtheil ist immer synthetisch; gilt es allgemein und nothwendig, so ist es auch a priori. Jetzt entsteht die Frage: ob es synthetische Urtheile giebt, die zugleich empirisch und a priori (metaphysisch) sind, also diejenigen Charaktere vereinigen, welche der Philosoph bis jetzt einander völlig entgegengesetzt hatte? Der bloße Gedanke einer solchen Möglichkeit lag seiner

[1] S. oben Buch I. Cap. XVII. S. 303 flgd.

vorkritischen Denkrichtung ganz fern; vielmehr lief er ihr schnurstracks zuwider; die Lösung dieses Problems trat noch nicht in den Gesichtskreis der Inauguralschrift, sie erschien erst in der Kritik der reinen Vernunft und zwar in ihrer zweiten Hauptuntersuchung, welche „transscendentale Analytik" genannt wurde. Es war dem Philosophen nicht in den Sinn gekommen, daß die Erkenntniß der sinnlichen Dinge nicht darum auch eine sinnliche Erkenntniß ist; daß die Gegenstände unserer Erkenntniß empirisch und ihr Ursprung oder ihre Bedingungen a priori sein können, vielmehr sein müssen. Diese Entdeckung folgte nach der Inauguralschrift, sie ergänzte und vollendete, was diese begonnen hatte; sie machte die Kritik der reinen Vernunft zu dem, was sie ist. Ihr Problem und Thema war nichts Geringeres als die Begründung einer neuen Metaphysik.

Es mußte entdeckt werden, daß die Begriffe, welche der Philosoph bis dahin für reine Erfahrungsbegriffe gehalten hatte, wie die der Existenz und Causalität, Denkgesetze sind, die sich zu unserem Verstande verhalten, wie Raum und Zeit zu unserer Sinnlichkeit; daß sie nicht durch Erfahrung gemacht werden, sondern die Erfahrung durch sie. Dies war der Punkt, von dem die Lösung des Problems abhing: er betraf „Die Deduction der reinen Verstandesbegriffe". Hier gab es keinen Vorgänger, hier trennte sich Kant nicht bloß von Hume, sondern widerlegte ihn von Grund aus. Er sagt in der Vorrede der Prolegomena: „Diese Deduction war das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte". Man möge sich überzeugen, daß seine Vernunftkritik „eine ganz neue Wissenschaft sei, von welcher niemand auch nur den Gedanken vorher gefaßt hatte, wovon selbst die bloße Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden konnte, als allein der Wink, den Humes Zweifel geben konnten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen Wissenschaft ahnte, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticismus) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniß des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Compaß versehen, das Schiff sicher führen können, wohin es ihm gut dünkt."[1]

[1] Proleg. Vorr. (Bd. III. S. 171 u. 173.)

Drittes Capitel.

Die Inauguralschrift. Ihre Stellung zu den vorkritischen Schriften und zur Vernunftkritik.

I. Die Stellung der Inauguralschrift.

1. Erklärungen Kants.

Es sind in der jüngsten Zeit über die Entstehung und Bedeutung der Inauguraldissertation Kants so verschiedene, einander widersprechende Meinungen laut geworden, daß es gut ist, vor allen den Philosophen selbst darüber zu hören. In einer uns schon bekannten Stelle seiner Abhandlung bezeichnet er sie als Propädeutik zu einer Metaphysik, welche die ersten Principien des reinen Verstandesgebrauchs enthalten solle. Nach unseren vorausgeschickten Erörterungen ist kein Zweifel, daß die Aufgabe einer solchen Metaphysik erst unter dem kritischen Gesichtspunkt entstehen konnte, daß sie dieselbe ist, deren Lösung die Vernunftkritik in ihrer „transscendentalen Logik" ausführte. Es soll der Charakter und Werth derjenigen Begriffe ergründet werden, welche sich zu unserem Verstande verhalten, wie Raum und Zeit zu unserer Sinnlichkeit. Um eine solche Aufgabe zu lösen und unser denkendes Erkenntnißvermögen in seiner Besonderheit erforschen zu können, müssen Verstand und Sinnlichkeit zuvor richtig und genau unterschieden werden. Diese Unterscheidung lehrt die Inauguralschrift. Eben deshalb sagt Kant: sie liefere die Probe einer Propädeutik zur Metaphysik.[1] Schon dieser Ausspruch des Philosophen selbst würde genügen, um die Dissertation an die Spitze der kritischen Forschungen zu stellen und als den Anfang ihrer Epoche zu betrachten.

Zwischen dieser Schrift und der nächst vorhergehenden „Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum" ist eine Kluft; zwischen ihr und der nächst folgenden, nämlich der „Kritik der reinen Vernunft", besteht trotz aller Differenzen ein genauer Zusammenhang. So beurtheilt der Philosoph selbst seinen Entwicklungsgang vom Jahre 1770—1780. Als er die Inauguralschrift verfaßt hatte, fühlte er sich auf neuem, sicherem Boden, den er nicht wieder verlassen werde, sondern auf dem er von jetzt an ruhig fortschreiten könne. Als er

---

[1] S. oben Cap. I. S. 315—316.

die Kritik der Vernunft herausgab, bestätigte er den genauen Zusammenhang beider Werke. Er schrieb an Lambert, dem er den 2. September 1770 seine Dissertation zuschickte: „Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen ich nicht besorge, jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen, und wodurch alle Art metaphysischer Quästionen nach ganz sicheren und leichten Kriterien geprüft und, inwiefern sie auflöslich sind oder nicht, mit Gewißheit kann entschieden werden".[1] Er hatte sich in der Leichtigkeit der weiteren Untersuchungen getäuscht, nicht über ihren Zusammenhang mit dem Thema der Inauguralschrift. Dies bezeugt ein brieflicher Ausspruch gegen M. Herz, dem er den 1. Mai 1781 die Kritik der reinen Vernunft mit folgender Erklärung zusendete: „Dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannichfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfingen, welche wir zusammen unter der Benennung mundi sensibilis und intelligibilis abdisputirten".[2]

2. Heutige Meinungen.

Man muß den Entwicklungsgang des Philosophen wie den Inhalt seiner Inauguralschrift nicht richtig genug aufgefaßt oder gewürdigt haben, wenn man einerseits zur Erklärung der letzteren den Einfluß fremder Werke braucht, andererseits ihren Zusammenhang mit der Vernunftkritik verkennt, weil man die Differenzen beider Werke für größer hält, als sie sind. Wir können Paulsen nicht beistimmen, der die Entstehung der Dissertation aus Humes Einfluß herleitet, die einschlagende Wirkung der letzteren auf Kant erst hier zu finden glaubt und dafür Stellen aus der Kritik der reinen Vernunft anführt. Wir haben den positiven Einfluß Humes nach dem Zeugniß des Philosophen selbst nachgewiesen und an seinen Ort gestellt.[3] Der Punkt, worin Kant seinen Vorgänger von Grund aus widerlegt, fällt nicht in das Gebiet der Inauguralschrift, sondern in das der Vernunftkritik, wo wir demselben begegnen werden.

[1] Bd. X. S. 481. Es geht zugleich aus diesem Briefe hervor, daß in dem Entwicklungsgange des Philosophen der entscheidende Schritt, womit er den kritischen Standpunkt ergriff, im Sommer 1769 geschah. In seinem Briefe an Mendelssohn vom 18. August 1783 bezeichnet Kant die Kritik der reinen Vernunft als „das Product des Nachdenkens von einem Zeitraum von wenigstens zwölf Jahren". — [2] S. oben Buch I. Cap. IV. S. 75. — [3] S. oben Buch I. Cap. XIII. S. 214—219, Cap. XVI. S. 290—298. Vgl. Paulsen: Versuch u. s. f. Cap. III. S. 114—116, insbes. S. 129 flgd.

Ebensowenig läßt sich Vaihingers Ansicht rechtfertigen, der Leibnizens «Nouveaux essais» für dasjenige Werk erklärt, welches auf Kant einen „übermächtigen Einfluß" ausgeübt habe, als dessen „directe Folge" die Dissertation zu betrachten sei, die gar nicht anders erklärt werden könne und einer unmittelbaren Beeinflussung durch Hume geradezu widerspreche.[1] Dem ist zu entgegnen: im Jahre 1765 erscheinen die leibnizischen nouveaux essais, im Jahre 1766 rechnet Kant die leibnizische Metaphysik unter die Luftschlösser der Philosophie, im Jahre 1768 widerlegt er ausdrücklich den leibnizischen Begriff des Raumes, im Jahre 1770 schreibt er eine Abhandlung, welche in ihrer Lehre von dem Unterschiede unserer Erkenntnißvermögen, wie von Raum und Zeit den leibnizischen Grundsätzen zuwiderläuft und in ihrem letzten Abschnitte aus dem Unterschiede zwischen Sinnlichkeit und Verstand alle die Folgerungen zieht, welche der Vernunftkritik zur gründlichsten Widerlegung der leibnizischen Erkenntnißlehre dienten. Ich füge hinzu, daß in der Inauguralschrift weder Hume noch die nouveaux essais erwähnt sind.

Die große Differenz zwischen der Dissertation und der Vernunftkritik soll darin bestehen, daß hier die Metaphysik der Dinge an sich verneint, dort aber bejaht wird. Cohen meint von der Inauguralschrift: daß die Erkenntniß der Dinge an sich jetzt noch behauptet werde, als ob der Philosoph eine solche Erkenntniß vorher niemals verneint hätte; Paulsen bezeichnet diese Meinung mit allem Grunde als unrichtig und fügt hinzu: „vielmehr jetzt wieder".[2] Verhielte es sich wirklich so, dann beschriebe der Entwicklungsgang unseres Philosophen einen seltsamen Zickzack: in seinem ersten Stadium gilt die Metaphysik der Dinge an sich, im zweiten gilt sie nicht, unmittelbar darauf, im Jahre 1770 gilt sie wieder, und in dem nächstfolgenden Werke gilt sie wieder nicht. Bevor man eine solche Vorstellung von dem Ideengange unseres größten Denkers unterschreibt, muß man den Inhalt der einschlagenden Schrift genau prüfen. Wir haben im voraus eine ganz andere Auffassung begründet: im ersten Stadium gilt die dogmatische und rationale Metaphysik unter gewissen, bedeutsamen Berichtigungen; im zweiten, welches vom Rationalismus zum Empirismus und Skepticismus fortschreitet, wird die Erkennbarkeit der Dinge an

[1] H. Vaihinger: Commentar zu Kants Kr. d. r. V. (Bd. I. Erste Hälfte. 1881.) S. 48. — [2] Paulsen: Versuch u. s. f. S. 124.

sich verneint; unter dem völlig neuen Gesichtspunkt der Inauguralschrift wird, wie es geschehen muß, die Frage nach der Erkennbarkeit der intelligibeln Welt erneuert, und diese Frage wird in der Vernunftkritik endgültig so gelöst, daß die Metaphysik der Dinge an sich widerlegt wird.

II. Composition und Inhalt der Inauguralschrift.

1. Die Ideenfolge Kants.

Die Abhandlung „Ueber die Form und die Principien der sinnlichen und intelligibeln Welt" zerfällt in fünf Abschnitte: der erste handelt „von dem Begriffe der Welt im Allgemeinen", der zweite „von dem Unterschiede des Sinnlichen und Intelligibeln im Allgemeinen", der dritte „von den formgebenden Principien (principiis formae) der sinnlichen Welt", der vierte „von dem formgebenden Princip (principio formae) der intelligibeln Welt", der letzte „von der Methode der Metaphysik in Ansehung der sinnlichen und intellectuellen Erkenntniß". Der dritte Abschnitt enthält die neue Lehre von Raum und Zeit und deckt sich in allen Hauptpunkten mit der „transscendentalen Aesthetik", wie diese Lehre in der Vernunftkritik heißt. Um dieselbe Sache nicht zweimal vorzutragen, werden wir diesen Theil der Inauguralschrift in die Darstellung der transscendentalen Aesthetik aufnehmen und erst im nächsten Capitel eingehend erörtern. Was die Lehre vom Raume betrifft, so ist die unmittelbare Voraussetzung der Dissertation die Schrift „Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum": dieselben Beispiele werden wieder gebraucht, um darzuthun, daß der Raum Unterschiede in sich enthalte, welche auf keine Weise dem Verstande deutlich gemacht werden können, sondern nur der Anschauung einleuchten.[1] Vergleichen wir die erste kritische mit der letzten vorkritischen Schrift, so besteht ihre Uebereinstimmung in der Einsicht, daß der Raum eine Grundanschauung ist, ihre Differenz dagegen darin, daß die selbständige und eigene Realität des Raumes hier noch bejaht, dort aber verneint wird. In diesem Punkte liegt die Differenz zwischen der dogmatischen und kritischen Betrachtungsart: darum nannte ich sie eine Kluft.

2. Raum und Zeit. Sinnlichkeit und Verstand.

Die neue Lehre von Raum und Zeit steht im Mittelpunkte der Schrift und bildet in dem Ideengange des Philosophen das erste

---

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 15. C. (Vol. III. pg. 143—144.)

Glied, von dem die übrigen Theile der Dissertation abhängen. Wir kennen den Weg, der zu jener Lehre führte. Wenn der Raum den Charakter der Anschauung hat, und die Sätze der Geometrie a priori gelten, so kann der Raum nichts anderes sein als eine Grundanschauung a priori, d. h. eine bloße oder reine Vernunftanschauung. Diese Schlußfolgerung lag so nahe, daß sie das nächste Resultat sein mußte, welches Kant unmittelbar nach der Schrift vom Jahre 1768 ergriff.

Der apriorische Charakter der geometrischen Sätze gilt auch von den übrigen Einsichten der reinen Mathematik; der anschauliche Charakter der Raumgrößen gilt auch von den Zeitgrößen und beschreibt hier seinen weitesten Umfang, da alle Größenvorstellungen zeitlich, nicht alle räumlich sind. Daher wird der Charakter reiner Vernunftanschauungen sowohl von der Zeit als vom Raume gelten; sie beherrschen als solche unsere anschaulichen oder sinnlichen Vorstellungen insgesammt: der Raum die der äußeren Wahrnehmung, die Zeit alle ohne Ausnahme.[1] Nun sind beide unbegrenzte oder unendliche Größen, sie sind ins Endlose theilbar und ausgedehnt, es giebt hier keine letzten Grenzen weder der Auflösung eines Ganzen in seine Theile (Analysis) noch der Zusammensetzung eines Ganzen aus seinen Theilen (Synthesis). Keiner ihrer Theile ist einfach, keines ihrer Composita ist vollendet; jeder Theil ist wieder ein Ganzes, welches Theile hat, jedes Ganze wieder Theil eines größeren Ganzen.

Wir können den vollendeten Inbegriff aller Theile, den wir mit dem Worte Welt (totum, omnitudo) bezeichnen, wohl denken, aber nicht anschauen oder sinnlich vorstellen; unserem Verstande gilt demnach als möglich, was unserer Sinnlichkeit unmöglich erscheinen muß; jener fordert den Begriff eines vollkommenen aus einfachen Elementen zusammengesetzten Ganzen, den diese nicht ausführen kann: hieraus erhellt der Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit. Was der letzteren unmöglich fällt, ist darum nicht an sich unmöglich: es ist daher falsch, das Unvorstellbare (irrepraesentabile) und das Unmögliche (impossibile) zu identificiren und die Grenzen unseres Geistes für die Grenzen des Wesens der Dinge (essentia rerum) zu halten: hieraus erhellt der Unterschied zwischen der sinnlichen und intelligibeln Welt, zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich (phaenomena und noumena). Was wir sinnlich denken (sensitive cogitata), sind die Vorstellungen der Dinge, wie sie

[1] De mundi sensibilis. Sectio III. § 13—15.

uns erscheinen (uti apparent); was wir dagegen unabhängig davon durch den bloßen Verstand denken (intellectualia), sind die Vorstellungen der Dinge, so wie sie sind (sicuti sunt).[1]

3. Das Problem der sinnlichen Erkenntniß.

Damit sind zunächst zwei Arten unserer Vorstellungsvermögen und zwei Arten unserer Vorstellungen unterschieden, über deren Leistung und Werth in Rücksicht auf die Erkenntniß noch nichts feststeht. Es ist noch nicht gesagt, daß unsere Vorstellungen der Dinge, wie sie erscheinen, auch die Erkenntniß der Erscheinungen sind, dies soll vielmehr erst bewiesen werden. Ebenso steht in Frage, ob unsere Vorstellungen der Dinge, wie sie sind, auch die Erkenntniß der Dinge an sich liefern. Man beachte diesen Punkt wohl, dessen irrige Auffassung die Irrthümer über den Standpunkt der Inauguralschrift veranlaßt hat. Man darf die Stellung eines Problems nicht für die Lösung desselben halten und bei der angeführten Stelle sogleich notiren: „die Erkenntniß der Dinge gilt noch" oder „sie gilt wieder" oder „Rückfall Kants in den Dogmatismus unter Leibnizens Einfluß"!

Wenn man unsere Stelle weiter verfolgt, so zeigt sich, daß erst die Bedingungen festgestellt werden, unter denen unsere Vorstellungen der sinnlichen Dinge (Erscheinungen) eine Erkenntniß derselben bilden oder den Werth allgemeiner und nothwendiger Geltung in Anspruch nehmen dürfen. Die sinnliche Vorstellung besteht aus Stoff und Form: den Stoff giebt die Empfindung (sensatio), welche lediglich subjectiv und individuell ist, nach der Art, wie das Subject vermöge seiner Natur von dem Eindruck eines Gegenstandes afficirt wird; die Form dagegen ist kein Eindruck, kein Abbild oder Schema des Gegenstandes, sondern sie ordnet oder coordinirt die gegebenen Eindrücke nach nothwendigen, unwandelbaren, der Vernunft inwohnenden Gesetzen.[2] Diese Formen oder Vernunftgesetze sind Zeit und Raum. Nachzuweisen, daß sie es sind, ist die Hauptaufgabe der Inauguralschrift, welche in dem dritten Abschnitt so gelöst worden ist, daß hier die Vernunftkritik nichts mehr zu leisten hatte.

4. Das Problem der intellectuellen Erkenntniß.

Nun erst läßt sich die Frage verstehen: wie es sich mit unseren bloß intellectuellen Vorstellungen der Dinge an sich verhält? Ob aus

[1] De mundi sensibilis. Sectio I. § 1—2. Sectio II. § 3—4. — [2] Ibid. Sectio II. § 4.

diesen Vorstellungen Erkenntniß werden darf oder nicht? Die Frage enthält mehr als ein Problem in sich: 1. Giebt es Begriffe, die sich zu unserem Verstande verhalten, wie Raum und Zeit zu unserer Sinnlichkeit: ordnende oder verknüpfende Begriffe, welche die nothwendigen unwandelbaren Formen oder Gesetze des Verstandes sind, wie Zeit und Raum die Formen und Gesetze der Anschauung? 2. Sind diese Begriffe anwendbar auf die intelligibeln Objecte, oder, was dasselbe heißt, darf der Verstand diese Begriffe zur Erkenntniß der Dinge brauchen? Giebt es in dieser Rücksicht einen realen Verstandesgebrauch (usus realis intellectus)? Es sind dieselben Fragen, die in der Vernunftkritik wiederkehren und dort durch die Kategorienlehre und die Deduction der reinen Verstandesbegriffe gelöst werden. In der Stellung dieser Probleme stimmt die Inauguralschrift mit der Vernunftkritik (transscendentale Logik) überein, nicht ebenso in der Lösung.

Kant unterscheidet jetzt zwei Arten des Verstandesgebrauchs: den logischen und realen. In der letzten Periode seiner vorkritischen Zeit ließ er nur den logischen gelten, der die gegebenen Vorstellungen verdeutlicht, vergleicht, eintheilt, d. h. nach Gattungen und Arten gruppirt oder ordnet. Diese Ansicht gilt noch jetzt. Der logische Verstand hat nur das analytische Geschäft, gegebene Begriffe durch seine Urtheile und Schlüsse vollständig zu verdeutlichen. Er erzeugt nicht, sondern reflectirt bloß. Gegeben sind dem reflectirenden Verstande die Erscheinungen (apparentia), die nach den ordnenden Gesetzen unserer Sinnlichkeit aus den Eindrücken (sensationes) geformt werden: aus der logischen Bearbeitung und Anordnung der Erscheinungen entsteht die Erfahrung, welche, so weit sie reicht, nur Erscheinungen zum Gegenstand, sinnliche Vorstellungen zum Material und die sinnliche Anschauung zu ihrem Ursprunge hat. Der Weg von der «apparentia» zur «experientia» führt durch den logischen Gebrauch des Verstandes. „Die empirischen Begriffe werden durch Verallgemeinerung niemals intellectuell im realen Sinn, sie überschreiten nicht die Form der sinnlichen Erkenntniß und bleiben, wie hoch sie auch durch die Abstraction emporsteigen, ins Endlose sinnlich.“ [1] Daß die Erfahrung aus den Erscheinungen durch die Function des Verstandes entsteht, lehrt auch die Vernunftkritik (transscendentale Analytik), doch über diese Entstehung selbst ist sie ganz anderer Meinung als die Inauguralschrift:

---

[1] De mundi sensibilis. Sectio III. § 5.

die Erfahrung wird nicht durch den logischen, sondern durch den realen Verstandesgebrauch erzeugt.

Was diesen letzteren betrifft, so stehen die Principien des reinen Verstandes und ihre Ausübung in Frage. Es giebt Begriffe, die sich zu unserem Verstande verhalten, wie Raum und Zeit zu unserer Sinnlichkeit: reine Begriffe (ideae purae), die nicht aus der Erfahrung entspringen, nicht von sinnlichen Vorstellungen abstrahirt werden, sondern von aller Sinnlichkeit abstrahiren, daher nicht „abstracte“, sondern eher „abstrahirende Begriffe“ zu nennen sind.[1] Sie liegen in der Natur des reinen Verstandes und sind seine nothwendigen, eingeborenen Gesetze, wonach derselbe handelt, so oft er Erfahrungen macht. Wir erkennen jene Gesetze, sobald wir auf diese Handlungen oder Functionen des reinen Verstandes achten. Daher sind die reinen Begriffe oder die Erkenntniß der Verstandesgesetze uns nicht sowohl angeboren, als durch Reflexion erworben. Sie können nicht aus der Erfahrung, sondern nur aus dem reinen Verstande, sofern derselbe Erfahrungen macht, abstrahirt werden und dürfen nur in diesem Sinne „abstracte Begriffe“ heißen. Als solche nennt der Philosoph: „Möglichkeit, Dasein, Nothwendigkeit, Substanz, Ursache u. s. f. mit ihren Gegensätzen und Correlaten“. Sie sind „die Principien des reinen Verstandes“, die Lehre von diesen Principien ist „Metaphysik“.[2]

Hier zeigt sich eine zweite Kluft zwischen der Dissertation und den letzten Schriften der vorkritischen Zeit. Dieselben Begriffe, die Kant noch kurz vorher für bloße Erfahrungsbegriffe erklärt hatte, gelten jetzt als reine Verstandesbegriffe, welche keinerlei sinnliches Datum enthalten und daher auf keine Weise aus sinnlichen Vorstellungen abstrahirt werden können. Der Empirismus ist abgethan, die Kategorien sind entdeckt, die Kategorienlehre ist im Wesentlichen ausgemacht und so weit gediehen, daß die Vernunftkritik sie nicht mehr zu begründen, sondern nur auszuführen brauchte. Wir constatiren an dieser Stelle den genauesten Zusammenhang zwischen der Inauguralschrift und dem kritischen Hauptwerk. Auch ist schon gesagt, daß der Verstand in jeder Erfahrung, welche er macht, diese Kategorien anwendet; aber worin diese Anwendung besteht, und mit welchem Rechte sie gemacht werden darf: das ist und wird hier nicht gesagt. Die Frage betrifft „die Deduction

[1] De mundi sensibilis. Sectio II. § 6. — [2] Ibid. Sectio II. § 8. Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est metaphysica.

der reinen Verstandesbegriffe", welche der Philosoph selbst für die schwerste seiner Aufgaben erklärt hat.

5. Die sinnliche und intellectuelle Erkenntniß.

Es giebt demnach eine Erkenntniß der Erscheinungen (phaenomena), welche als solche aus den reinen Formen der Anschauung und dem gegebenen Stoff der Eindrücke oder Wahrnehmungen theils des äußeren theils des inneren Sinnes bestehen: die Erkenntniß der äußeren Erscheinungen ist die Physik, die der inneren die empirische Psychologie, die der reinen Anschauungsformen die reine Mathematik, welche in der Geometrie den Raum, in der Mechanik die Zeit, in der Arithmetik die Zahl betrachtet. „Also giebt es eine Wissenschaft der sinnlichen Objecte." Diese aber sind nur Erscheinungen, nicht das Wesen der Dinge selbst. Wenn man mit den Eleaten einzig und allein die Einsicht in das Wesen der Dinge für Wissenschaft gelten läßt, so muß man einer Erkenntniß, deren Objecte nur die Erscheinungen sind, den Werth der Wissenschaft absprechen.[1]

Die Erkenntniß der Erscheinungen besteht in Mathematik und Erfahrung, sie liefert keine Erkenntniß der Dinge an sich, nicht «intellectio realis», sondern nur «logica»[2], sie hat unübersteigliche Schranken, die gewahrt werden müssen, um die Grenzen zwischen dem logischen und realen Verstandesgebrauch nicht zu verwirren. Der letztere kann in negativer und positiver Absicht ausgeübt werden: die erste nennt Kant „elenchtisch", die andere „dogmatisch". Der negative Zweck wird erfüllt, wenn der Verstand die sinnlichen Vorstellungen auf ihr Gebiet einschränkt, von den Dingen an sich fern hält und dadurch die Wissenschaft zwar nicht um eine Nagelsbreite erweitert, aber vor Irrthümern schützt.[3] Die Vernunftkritik hat in ihrer Methodenlehre diesen negativen Gebrauch die „Disciplin der reinen Vernunft" genannt.

Der positive Zweck der reinen Begriffe ist dogmatisch und besteht in ihrer Anwendung auf die Dinge an sich, wie eine solche zu Tage tritt in der Ontologie und rationalen Psychologie. Die eigentliche Absicht in diesem Gebrauch der reinen Begriffe geht auf einen Musterbegriff, nämlich die Idee der Vollkommenheit (perfectio noumenon), die in ihrer theoretischen Fassung den Begriff Gottes als des höchsten Wesens, in der praktischen den Begriff der moralischen

[1] De mundi sensibilis. Sectio II. § 12. — [2] Ibid. § 12. — [3] Ibid. Sectio II. § 9.

Vollkommenheit oder des sittlichen Endzwecks ausmacht. Diese Ideen sind nur dem reinen Verstande einleuchtend; die Sittenlehre gehört daher zur „reinen Philosophie" (Metaphysik) und darf nicht auf Erfahrung oder Empfindung, gleichviel welcher Art, gegründet werden: der Philosoph verwirft jetzt nicht bloß die epikureische Sittenlehre, sondern auch die englische Moralphilosophie, Shaftesbury und dessen Anhänger, mit denen er noch wenige Jahre vorher gemeinsame Sache gemacht: er rechnet sie jetzt unter das Gefolge Epikurs. So weit hat er sich auch hier von den letzten Stadien seiner vorkritischen Zeit entfernt und steht bereits auf dem Gebiet der kritischen Sittenlehre.[1]

Der höchste Grad und Inbegriff alles Vollkommenen ist Gott: er ist „das Ideal der Vollkommenheit (ideale perfectionis)", das absolute Princip sowohl des Erkennens als des Entstehens, der gemeinsame Urgrund sowohl der Dinge als auch der Erkenntniß der Dinge. Das Problem der intellectuellen Erkenntniß im positiven Sinn oder des reinen Verstandesgebrauchs in Rücksicht auf das Wesen der Dinge fällt daher zusammen mit der Frage nach der Erkenntniß Gottes.

6. Das Problem der metaphysischen Erkenntniß.

Die Welt der Erscheinungen ist unbegrenzt und bildet kein Ganzes, denn sie ist in Raum und Zeit. Das Weltganze als der wahre Inbegriff aller Dinge (totum reale) ist daher nicht die sinnliche Welt, sondern die intelligible, deren Ordnung oder Form die wahrhaft wirkliche Gemeinschaft der Dinge ist. Das Princip dieser Form ist eines mit dem Urgrund der Dinge: daher ist die Frage nach der Erkenntniß Gottes gleichbedeutend mit der nach dem «principium formae mundi intelligibilis».

Es heißt die Inauguralschrift nicht verstehen, wenn man in der Erneuerung dieser Frage einen Rückfall in den Dogmatismus findet. So lange Raum und Zeit als Realitäten gelten, die alles Wirkliche und Mögliche in sich begreifen, ist eine intelligible Welt, eine Ordnung der Dinge unabhängig von Raum und Zeit nicht einmal denkbar, geschweige erkennbar. Sind dagegen Raum und Zeit bloße Vernunftanschauungen, so entsteht nothwendig die Frage, wie es sich mit dem Dasein und der Ordnung der Dinge unabhängig von diesen Formen unserer Sinnlichkeit verhält? Genau so hat der Philosoph selbst sein

[1] De mundi sensibilis. Sectio II. § 9.

Problem begründet. „Wenn man Raum und Zeit für die reale und absolut nothwendige Gemeinschaft aller möglichen Substanzen und Zustände hält, so hat man nicht nöthig, noch weiter nach dem Ursprung der Beziehungen, nach der Urbedingung des Zusammenhangs der Dinge, nach dem Princip der wahren Weltordnung zu forschen." „Jetzt aber, nachdem wir bewiesen haben, daß der Begriff des Raumes nur die Gesetze unserer subjectiven Sinnlichkeit, nicht die Bedingungen der Objecte selbst betrifft, bleibt diese bloß durch intellectuelle Erkenntniß lösbare Frage in ihrer vollen Geltung: auf welches Princip gründet sich jenes Verhältniß aller Substanzen, dessen sinnliche Anschauung Raum heißt? Wie ist jene wechselseitige Gemeinschaft vieler Dinge möglich, kraft deren sie zu demselben Ganzen gehören, das wir mit dem Worte Welt bezeichnen? Dies ist in der Frage nach dem «principium formae mundi intelligibilis» gleichsam der Angelpunkt."[1]

Wenn die Substanzen in durchgängiger Gemeinschaft stehen und ein Weltganzes ausmachen, so folgt: 1. daß keine einzelne den Grund ihrer Existenz nur in sich hat, sonst wäre sie nothwendig und von keiner anderen abhängig: dann wäre alle Gemeinschaft der Dinge aufgehoben; 2. daß keine einzelne den Grund des Zusammenhangs aller bilden kann, sonst wären alle übrigen nur von ihr abhängig, und das Verhältniß der Dinge wäre nicht mehr wechselseitige Gemeinschaft (commercium), sondern einseitige Abhängigkeit (dependentia). Weil die Welt nicht aus nothwendigen, sondern zufälligen Substanzen besteht, muß sie eine Ursache haben; weil diese Ursache nicht selbst ein Glied in der Gemeinschaft der Dinge sein kann, ist sie außerweltlich, daher nicht Weltseele, nicht räumlich, sondern nur virtuell in der Welt gegenwärtig, und weil ihre Wirkungen in einer durchgängigen Gemeinschaft und Einheit begriffen sind, so ist diese außerweltliche Ursache selbst einzig. Setzen wir eine Mehrheit der Welturſachen, so folgt die Möglichkeit einer Mehrheit von einander unabhängiger, räumlich getrennter Welten (plures mundi extra se possibiles). Aus der Einheit des Raumes und der durchgängigen Gemeinschaft der Dinge, d. h. aus der Einheit des Universums erhellt die Einzigkeit der nothwendigen Weltursache (unica causa omnium necessaria); aus der Einzigkeit der Weltursache

---

[1] De mundi sensibilis. Sectio IV. § 16.

resultirt die nothwendige Einheit der Welt und die Unmöglichkeit ihres Gegentheils.[1]

In der Gemeinschaft der Dinge besteht die Weltharmonie: sie ist als Wirkung einer außerweltlichen Ursache von außen gesetzt (externe stabilita). Es giebt zwei Arten sie aufzufassen und zu erklären: entweder gilt sie als das allgemeine Naturgesetz der Wechselwirkung der Dinge, dann ist sie «generaliter stabilita» und besteht in dem wechselseitigen «influxus physicus»; oder sie gilt als eine solche Anpassung der Dinge an einander, daß die Zustände und Veränderungen jedes einzelnen mit denen der übrigen (insbesondere die der Seele mit denen des Körpers) übereinstimmen, dann ist sie «singulariter stabilita» und heißt, wenn die Anpassung durch den ursprünglichen Schöpfungsact für immer ausgemacht ist, «harmonia praestabilita», dagegen, wenn sie bei jeder Veranlassung von neuem geschieht, «occasionalismus». Die Harmonie des natürlichen Einflusses nennt der Philosoph real, die der Anpassung ideal oder sympathetisch. Da bei der letzteren die wahre Gemeinschaft der Dinge aufgehoben ist, so erklärt sich Kant für die reale Harmonie. „Obgleich diese Ansicht nicht bewiesen ist, halte ich sie aus anderen Gründen für mehr als hinlänglich bewährt."[2] Sie ist nicht demonstrabel, aber „probat". Jene „anderen Gründe" sind demnach nicht solche, die zur Demonstration taugen. Die metaphysische Gewißheit, welche der Philosoph seiner Ansicht zuschreibt, beruht nach seiner eigenen Erklärung nicht auf Gründen einer wissenschaftlichen oder theoretischen Einsicht.

Das Princip der intelligibeln Weltordnung ist Gott; er ist der Urgrund jener Gemeinschaft der Dinge, deren sinnliche Anschauung der Raum ist. Wenn wir nun selbst mit den nothwendigen Formen unserer Sinnlichkeit nicht außer aller wahren Gemeinschaft der Dinge sind, so steht zu vermuthen, daß Gott auch den letzten Grund unserer sinnlichen Weltanschauung ausmacht. „Denn der menschliche Geist kann von den Dingen außer ihm nur dann afficirt werden und seinem Anblick kann sich die unermeßliche Welt nur dann eröffnen, wenn er selbst mit allen anderen Dingen von derselben unendlichen Kraft des einen Urwesens getragen wird." Dann sind die Formen unserer anschauenden Vernunft zugleich göttliche Erscheinungsformen: der Raum die Erscheinung der

---

[1] De mundi sensibilis. Sectio IV. § 17—21 (incl.). — [2] Ibid. Sectio IV. § 22.

Allgegenwart (omnipraesentia phaenomenon), die Zeit die Erscheinung der Ewigkeit (aeternitas phaenomenon). Auf dem Wege dieser Betrachtungsart nähern wir uns jener Lehre des Malebranche: „daß wir alle Dinge in Gott sehen". „Doch scheint es gerathener", fügt der Philosoph vorsichtig hinzu, „uns nahe an der Küste der nach dem beschränkten Maße unseres Verstandes möglichen Einsichten zu halten, als in das hohe Meer mystischer Speculationen hinauszusegeln."[1]

Was demnach die Erkenntniß der intelligibeln Welt betrifft, so ist in unserer Inauguralschrift die Begründung der Frage neu, das Thema der Lösung dagegen alt, denn es handelt sich wieder um jene Gemeinschaft der Dinge kraft ihres göttlichen Urgrundes, welche der Philosoph schon in seiner «nova dilucidatio», wie in der Abhandlung vom einzig möglichen Beweisgrunde gelehrt hatte.[2] Diese Gegend der intelligibeln Welt, ich meine die Erkennbarkeit Gottes aus dem Dasein und dem Zusammenhang der Dinge, hat auch der Skepticismus Kants niemals offen angetastet. Seine empiristische Denkrichtung hinderte ihn nicht, die Abhandlung über den einzig möglichen Beweisgrund zu schreiben; er ist dem Dogmatismus in *diesem* Punkte bisher nie untreu geworden, darum darf man auch nicht den vierten Abschnitt seiner Inauguralschrift für einen *Rückfall* in den Dogmatismus erklären. Indessen muß ich bestreiten, daß hier die Lehre von Gott und der realen Weltharmonie, womit die Metaphysik der Dinge an sich steht und fällt, noch den früheren dogmatischen Charakter festhält. Der Philosoph selbst erklärt, daß seine Ausführungen in diesem Punkte *keine* demonstrable Gültigkeit haben: er bietet also nicht mehr, wie früher, einen Beweisgrund zur „*Demonstration*" des göttlichen Daseins. An einer anderen Stelle äußert er sich ganz in demselben Geiste, in welchem die „Träume eines Geistersehers" geschrieben waren: „Die Natur der Kräfte, welche die wechselseitigen Beziehungen der geistigen Substanzen und ihr Verhältniß zu den Körpern ausmachen, bleibt dem menschlichen Verstande völlig verborgen".[3]

7. Der kritische Vernunftgebrauch.

Um den kritischen Charakter der Inauguralschrift im hellsten Lichte zu sehen, muß man sich ihren letzten und schwierigsten Abschnitt näher

---

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio IV. § 22. Scholion. — [2] S. oben Buch I. Cap. XII. S. 194 u. 195. Cap. XIV. S. 224—233. — [3] De mundi sensibilis etc. Sectio V. § 27.



vergegenwärtigen, als selbst in eingehenden Darstellungen geschehen ist.[1] Es handelt sich hier um „die Methode der Metaphysik in Betreff der sinnlichen und intellectuellen Erkenntniß“[2], d. h. um den kritischen Vernunftgebrauch nach der Richtschnur, welche die Unterscheidung und Beschaffenheit unserer beiden Erkenntnißvermögen fordert. Die Natur und Verfassung der menschlichen Vernunft ist nicht auch die der Dinge selbst, die Bedingungen der sinnlichen Erkenntniß sind nicht auch die der rein intellectuellen. Wenn man für objectiv hält, was nur subjectiv ist, so entsteht die dogmatische Weltansicht mit allen ihren Irrthümern; wenn man die Grenzen der Erkenntnißvermögen verwirrt und die nothwendigen Beschaffenheiten der sinnlichen Objecte auf die intelligibeln überträgt, so entsteht eine von Grund aus falsche Metaphysik. Anders ausgedrückt: die Wurzel aller dogmatischen Irrungen besteht darin, daß man die Erscheinungen und die Dinge an sich nicht genau und sorgfältig auseinanderhält, daß man jene für diese ansieht und die Dinge an sich behandelt, als ob sie Erscheinungen wären. Die Kritik der reinen Vernunft hat keinen anderen Beweggrund und kein anderes Ziel als die Erkenntniß und Zerstörung aller der Blendwerke, die aus einer solchen Verwirrung hervorgehen. Die Inauguralschrift geht der Vernunftkritik mit der Fackel voraus, indem sie in ihrem letzten Abschnitt jene Blendwerke des Geistes (praestigiae ingenii) beleuchtet und aus ihrem Grunde erklärt: dieser ist die Einmischung der sinnlichen Erkenntniß in das Gebiet der intellectuellen (sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium), die Neigung unserer anschauenden Vernunft, die Grenzen ihres Gebietes und die Tragweite ihrer Principien zu überschreiten. So lange die Metaphysik diese Grenzen nicht beachtet, wird sie ewig den Stein des Sisyphus wälzen.[3]

Die Versuchung, unsere Vernunftgrenzen zu überschreiten, liegt sehr nahe. Was überhaupt kein Gegenstand einer möglichen Anschauung sein kann, gilt mit Recht für undenkbar und unmöglich. Wenn wir nun unsere sinnliche Anschauung für die allein mögliche und darum die intellectuelle Anschauung der Dinge an sich, wie die platonischen Ideen, für absolut unmöglich halten, so ist der Irrthum geschehen: die Grenzen und Bedingungen unserer Vernunft gelten für das Wesen der Dinge, das Subject hat sich unwillkürlich in das letztere eingeschlichen und an

[1] Vgl. Paulsen: Versuch u. s. f. Cap. III. S. 101—114. — [2] De mundi sensibilis etc. Sectio V. De methodo irca sensitiva et intellectualia in metaphysicis. — [3] Ibid. Sectio V. § 23. § 24 (ab initio).

die Stelle des Objects gesetzt. Diese unwillkürliche Erschleichung macht die Wurzel des Irrthums (vitium subreptionis metaphysicum), woraus dann eine Menge erschlichener Sätze (axiomata subreptitia) entspringen, welche die Metaphysik in die Irre führen und mit den unfruchtbarsten Streitfragen erfüllen.[1]

Wenn wir die Formen und Principien unserer sinnlichen Anschauung auf das intellectuelle Gebiet übertragen, so werden Raum und Zeit zu den Bedingungen alles Denkbaren, zu den Kriterien aller Möglichkeit und Unmöglichkeit gemacht. Jetzt entstehen Urtheile völlig widersprechender Art: das Subject ist ein Gegenstand oder ein Begriff des reinen Verstandes, das Prädicat dagegen eine Bestimmung der sinnlichen Anschauung, welche offener oder versteckter auftritt. Ganz offen erscheint sie in dem Axiom: „Alles, was ist, ist irgendwo und irgendwann". Also muß auch Gott im Universum räumlich und zeitlich gegenwärtig, die immateriellen Substanzen müssen in der Körperwelt und die Seele im Körper irgendwo sein; nun handelt es sich um die Bestimmung der Allgegenwart Gottes im Raum und seiner Allwissenheit in der Zeit, um die Oertlichkeit der Geister und den Sitz der Seele. Lauter viereckige Zirkel, über welche unaufhörlich gestritten wird: ob sie viereckig sind oder rund! Um solche Streitfragen dreht sich der Zank der Metaphysiker ohne Frucht und ohne Ende. „Die einen melken den Bock, während die anderen ihre Siebe darunterhalten."[2] Wir sehen schon, daß der kritische Vernunftgebrauch, welchen die Inauguralschrift fordert, nicht mehr dazu angethan ist, der rationalen Psychologie und Theologie das Wort zu reden.

Der Satz des Widerspruchs erklärt sich für das Kriterium aller Unmöglichkeit. Unmöglich ist, was widersprechende Merkmale in sich vereinigt. Aber eine solche Unmöglichkeit ist uns nur dann einleuchtend, wenn in demselben Subject die contradictorischen Merkmale zugleich stattfinden; es ist also eine versteckte Zeitbestimmung, durch welche allein der Satz der Unmöglichkeit oder des Widerspruchs verificirt wird. Ohne dieselbe ist er erschlichen. Der Satz gilt innerhalb der Grenzen unserer Anschauung; unabhängig davon oder angewendet auf die Dinge an sich, ist er ungültig. Ebenso erschlichen ist der Satz, daß alles möglich sei, was sich nicht widerspricht. Der Begriff der Kraft, wodurch etwas sich auf etwas anderes bezieht, enthält keinen Wider-

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio V. § 24—25. — [2] Ibid. Sectio V. § 27.

spruch; doch kann dieser Begriff nicht durch den bloßen Verstand, sondern nur durch die Erfahrung verificirt werden. Sonst entsteht jenes Heer erdichteter Kräfte, womit man die Luftschlösser der Metaphysik gebaut hat.[1] Wir sehen, daß der kritische Vernunftgebrauch, welchen die Inauguralschrift fordert, der Entstehung der Ontologie von Grund aus widerstrebt.

Es giebt eine Reihe Sätze, die von dem Weltganzen lehren, daß seine Größe begrenzt, die Urbestandtheile, woraus es besteht, einfach, der Zusammenhang der Dinge, welche es in sich begreift, von einer ersten Ursache abhängig sei: lauter erschlichene Urtheile, da sie von einem Object des reinen Verstandes Prädicate behaupten, welche ohne Anwendung des Zeitbegriffes unmöglich sind. Denn um die Welt als Totalität und ihre Elemente als letzte, einfache Theile vorzustellen, muß man dieses Object vollständig zusammengesetzt und vollständig aufgelöst haben, was nur successive, d. h. in der Zeit geschehen kann. Aber wir sind schon belehrt, daß sich in Raum und Zeit die Synthesis wie die Analysis der Welt niemals vollenden läßt. Darum ist es falsch zu behaupten: die Welt sei in Ansehung ihrer Größe, ihrer Theile und ihres Zusammenhangs begrenzt; es ist ebenso falsch zu behaupten, daß sie unabhängig von unserer Anschauung unbegrenzt sei, denn beide Arten der Urtheile überschreiten die Grenzen der menschlichen Vernunft.[2] Wir sehen, wie der kritische Vernunftgebrauch, welchen die Inauguralschrift fordert, die Möglichkeit einer rationalen Kosmologie verneint und schon alle die Gründe erleuchtet, welche dem kritischen Hauptwerk zur Ausführung der „Antinomien der reinen Vernunft“ dienen werden. Wie will man noch die Behauptung rechtfertigen, daß Kant in seiner Inauguralschrift die Metaphysik der Dinge an sich lehre, wenn sich doch zeigt, wie entschieden er hier der Ontologie überhaupt, der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie in den Weg tritt?

Wir überschreiten die Grenzen unserer Vernunft nicht bloß, indem wir die Bestimmungen der sinnlichen Anschauung auf die Objecte des reinen Verstandes übertragen, sondern auch wenn wir den subjectiven Charakter unserer Verstandeserkenntniß für den objectiven Charakter und das Wesen der Dinge selbst halten. Es giebt gewisse Bedürfnisse

---

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio V. § 28. (Volum. III. pg. 159—160.) — [2] Ibid. Sectio V. § 28. (Vol. III. pg. 158—159.)

der intellectuellen Erkenntniß, die wissenschaftliche Befriedigung fordern und diejenigen Bedingungen, ohne welche die Zwecke der Wissenschaft nicht erreicht werden können, principiell geltend machen. So entstehen ohne alle Einmischung der Sinnlichkeit und ihrer Formen Grundsätze, welche der Philosoph, um ihren Beweggrund zu bezeichnen, «principia convenientiae» nennt. Wir fordern im Interesse der Erkenntniß Nothwendigkeit in der Ordnung der Dinge, Einheit in den Principien und Beharrlichkeit der Substanz im Wechsel der Erscheinungen, daher die drei Grundsätze: 1. Im Universum geschieht alles nach naturgemäßer Ordnung, 2. die Principien sind nicht ohne Noth zu vermehren, 3. vom Stoffe der Welt (Materie) kann nichts weder entstehen noch vergehen: die Materie beharrt, nur ihre Formen wechseln.

Wird die Geltung dieser Sätze verneint, so ist es um die Zwecke der Wissenschaft geschehen. Wenn die naturgemäße Ordnung der Dinge nicht gilt, so müssen wir auf Wunder und allerhand übernatürliche Eingriffe gefaßt sein, die nach Spinozas Ausdruck der Unwissenheit zum Asyl oder, wie Kant sagt, dem faulen Verstande zum Ruhepolster dienen (pulvinar intellectus pigri). Wenn die Principien ohne Noth vermehrt werden, so zerfällt die Wissenschaft in Stücke und verliert allen systematischen Charakter. Wenn es in der Körperwelt nichts giebt, als nur den Fluß und Wechsel der Dinge, so ist überhaupt kein erkennbares Object möglich. Diese «principia convenientiae» stehen demnach sämmtlich im Interesse und Dienst der intellectuellen Erkenntniß, sie sind Grundsätze und Regulative des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs und werden uns als solche in der Kritik der reinen Vernunft wieder begegnen. Aber der wissenschaftliche Verstandesgebrauch gehört in die Verfassung unserer Vernunft und betrifft nicht das Wesen der Dinge selbst: daher dürfen auch die angeführten Sätze keine von diesen subjectiven Bedingungen unabhängige Geltung in Anspruch nehmen.[1]

III. Das Resultat.

Es wird jetzt dem Kenner der Vernunftkritik nicht mehr zweifelhaft sein, daß die Inauguralschrift das Hauptwerk im weitesten Umfange theils begründet und vorbereitet, theils die Probleme enthält, welche dort gelöst werden sollen: sie begründet nicht bloß die transscendentale

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio V. § 30.

Aesthetik, sondern giebt in allen wesentlichen Punkten deren Ausführung; sie begründet die Kategorienlehre; sie begründet die Widerlegung der Metaphysik der Dinge an sich, der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie: wir sehen schon in ihrem Lichte das ganze Gebiet der transscendentalen Dialektik. Was sie noch nicht begründet, sondern als ungelöstes Problem enthält, ist die Möglichkeit allgemeiner und nothwendiger Erfahrungserkenntniß, die Möglichkeit einer Metaphysik der Erscheinungen: die Lösung dieser Frage fällt mit der „Deduction der reinen Verstandesbegriffe" zusammen, jener schwierigsten aller kantischen Untersuchungen.

Erst nach der Lösung dieser Aufgabe konnte mit voller Sicherheit unsere intellectuelle Erkenntniß sowohl begründet als begrenzt und demgemäß das Gebiet der Erscheinungen und der Dinge an sich geschieden werden. Wenn daher die Inauguralschrift in diesem Punkte gewisse Schwankungen zeigt, so ist dies keineswegs befremdlich. Sie hat die Bahn, deren Ziel die Kritik der reinen Vernunft sein mußte, eröffnet, schon betreten und weit hinaus erleuchtet. Ihr Charakter konnte nicht treffender bezeichnet werden als mit dem Ausdruck, welchen der Philosoph selbst gewählt hat: sie ist die Propädeutik einer neuen Metaphysik. Er bestätigt diesen Charakter seiner Inauguralschrift im Schlußwort der letzteren: „Soviel von der Methode, welche hauptsächlich den Unterschied der sinnlichen und intellectuellen Erkenntniß betrifft. Wenn diese Methodenlehre mit aller Sorgfalt und Genauigkeit ausgeführt sein wird, so wird sie die Stelle einer propädeutischen Wissenschaft einnehmen und allen, welche in die verborgenen Tiefen der Metaphysik eindringen wollen, zum unermeßlichen Nutzen gereichen."[1]

Viertes Capitel.

Transscendentale Aesthetik: die Lehre von Raum und Zeit. Die Begründung der reinen Mathematik.

Kant hat seine Lehre von Raum und Zeit dreimal dargestellt: in der Inauguralschrift, der Vernunftkritik und den Prolegomena.[2]

---

[1] De mundi sensibilis. Sectio V. § 30 (sub finem.) — [2] Ibid. Sectio III. § 13—15. § 14: De tempore. § 15: De spatio. (Vol. III. pg. 138—148.) Kritik d. r. V. Elementarlehre. Th. I. (Bd. II. S. 57—87.) Prolegomena u. s. f. Th. I. § 6—13. Anmkg. I—III. (Bd. III. S. 195—210.)

Gesichtspunkt und Thema bleiben dieselben, die Verschiedenheit betrifft nur den Gang der Darstellung. Wenn Raum und Zeit reine Vernunftanschauungen sind, so folgt daraus die Möglichkeit der reinen Mathematik; wenn die Thatsache der letzteren feststeht, so müssen Raum und Zeit reine Vernunftanschauungen sein. Diese Sätze enthalten das Thema der neuen Lehre, welches sich auf zwei Arten darstellen läßt: entweder wird von den Bedingungen und Grundformen unserer sinnlichen Erkenntniß ausgegangen und zur Begründung der Mathematik fortgeschritten, oder es wird von der Thatsache der letzteren ausgegangen und durch die Analyse derselben gezeigt, daß ihre einzig möglichen Bedingungen Raum und Zeit als reine Vernunftanschauungen sind. Wir wissen bereits, daß die Prolegomena diese analytische Methode befolgen, während die Inauguralschrift und die Vernunftkritik nach synthetischer Lehrart verfaßt sind.[1]

Der Philosoph nannte seine Lehre von Raum und Zeit „Aesthetik“, weil sie unser sinnliches Vorstellungsvermögen (αἴσθησις) untersucht, das Wort im eigentlichen Sinne genommen, wie es die Alten verstanden; Aesthetik bedeutet ihm nicht, wie bei den Deutschen seit Baumgarten üblich ist, die Lehre vom Schönen oder die Kritik des Geschmackes. Es ist bemerkenswerth, daß Kant, als er die Vernunftkritik schrieb, es noch für unmöglich erklärte, die kritische Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, was er selbst zehn Jahre später in der „Kritik der Urtheilskraft“ bewunderungswürdig ausführte.[2]

Jetzt galt ihm als die wahre Wissenschaft der Aesthetik nur die Lehre von Raum und Zeit. Er nannte diese Aesthetik „transscendental“, weil sie untersucht, ob unsere Sinnlichkeit Principien enthält, welche die Möglichkeit wahrer Erkenntniß (synthetischer Urtheile a priori) begründen. Wir haben schon früher den Sinn jenes Wortes erklärt und nehmen für die Richtigkeit unserer Erklärung den Philosophen selbst zum Zeugen. Er sagt: „Das Wort transscendental bedeutet bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntniß auf Dinge, sondern nur auf das Erkenntnißvermögen“.[3] Ein Begriff kann a priori, d. h. unabhängig von der Erfahrung gegeben sein, ohne deshalb auch ein Erkenntnißprincip zu sein. Wenn die Untersuchung eines Begriffs

[1] S. Buch II. Cap. II. S. 328–340. — [2] Kritik d. r. V. Elementarlehre. Th. I. § 1. Anmkg. (Bd. II. S. 60 flgd. — [3] Proleg. Th. I. § 13. (Bd. III. S. 210.)

bloß den apriorischen Charakter desselben erleuchtet, so nennt der Philosoph in seiner Vernunftkritik eine solche Erörterung „metaphysisch"; wenn sie zeigt, daß dieser Begriff die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori begründet, so nennt er sie „transscendental". In diesem Sinne redet er von einer „metaphysischen" und „transscendentalen Erörterung" der Begriffe des Raumes und der Zeit.

Die reine Mathematik umfaßt die Principien der Geometrie, Arithmetik und Mechanik: Gegenstand der Geometrie sind die Größen und Verhältnisse im Raum, daher ist der Raum ihre Grundbedingung; Gegenstand der Arithmetik sind die Zahlen, diese entstehen durch Zählen, d. h. durch die successive Hinzufügung der Einheit zur Einheit, Succession ist Zeitfolge, daher ist die Zeit die Grundbedingung der Arithmetik; Gegenstand der Mechanik ist die Bewegung, welche, abgesehen von dem empirischen Datum des beweglichen Körpers, nichts anderes ist als Zeitfolge im Raum. Daher sind Raum und Zeit die Grundbedingungen der reinen Mathematik. Sie könnten diese Grundbedingungen nicht sein, wenn sie nicht ursprüngliche Vorstellungen, näher Anschauungen und zwar reine Anschauungen, kurzgesagt Vernunftanschauungen a priori wären. Dies nachzuweisen ist die Aufgabe und das Thema der transscendentalen Aesthetik. Wenn Zeit und Raum nicht Grundformen unserer Vernunft sind, vor und unabhängig von aller Erfahrung, so haben die Sätze der reinen Mathematik keine nothwendige und allgemeine Geltung; wenn diese Grundformen nicht Anschauungen sind, so haben die Sätze der reinen Mathematik nicht den synthetischen Charakter, der ihren Erkenntnißwerth ausmacht.[1]

I. Raum und Zeit als reine Vernunftanschauungen.

1. Raum und Zeit als ursprüngliche Vorstellungen.

Daß wir die Vorstellungen von Raum und Zeit haben, ist gewiß. Die Frage ist: woher wir sie haben? Nach der gewöhnlichen und nächsten Ansicht sollen sie aus unserer Wahrnehmung abstrahirt, also abgeleitete und empirische Begriffe sein. Wir nehmen Objecte wahr, welche außer uns sind und neben einander existiren, Objecte, welche entweder zugleich sind oder nach einander folgen. Was außer uns ist, befindet sich in einem andern Orte als wir; was außer oder neben einander existirt, ist in verschiedenen Orten. Objecte sind zugleich, d. h. sie sind

[1] Proleg. Th. I. § 10.

in demselben Zeitpunkte; sie folgen einander, d. h. sie sind in verschiedenen Zeitpunkten. In verschiedenen Orten sein, heißt im Raum sein; in derselben Zeit oder in verschiedenen Zeitpunkten sein, heißt in der Zeit sein. Wir nehmen also nach obiger Herleitung die Objecte wahr, wie sie in Raum und Zeit sind, und abstrahiren daraus Raum und Zeit. Das Beispiel einer Erklärung, wie sie nicht sein soll! Sie erklärt A durch A, d. h. sie erklärt nichts, sondern setzt alles voraus.

Es ist unmöglich, die Begriffe des Raumes und der Zeit erst aus unserer Wahrnehmung entstehen zu lassen, weil diese selbst nur möglich ist in Raum und Zeit. Daher sind diese Vorstellungen nicht abgeleitet, sondern ursprünglich, sie gehen nicht aus der Erfahrung hervor, sondern derselben voraus und liegen ihr zu Grunde, sie sind nicht empirische Begriffe, sondern Grundbegriffe: sie sind nicht a posteriori, sondern a priori. Wir können von allen Objecten in Raum und Zeit abstrahiren, nicht von Raum und Zeit selbst, ohne die Möglichkeit aller sinnlichen Vorstellung, aller Wahrnehmung und Erfahrung aufzuheben. Darum sagt Kant in seiner Inauguralschrift: „Die Idee der Zeit entsteht nicht aus den Sinnen, sondern liegt ihnen zu Grunde". „Der Begriff des Raumes wird nicht aus äußeren Wahrnehmungen abstrahirt."[1]

2. Raum und Zeit als Anschauungen.

Raum und Zeit sind ursprüngliche Vorstellungen. Es ist noch nicht ausgemacht, was für Vorstellungen sie sind. Wir können entweder ein einzelnes, unmittelbar gegenwärtiges Object vorstellen oder ein allgemeines, welches in Merkmalen besteht, die mehreren Dingen gemeinsam sind. Im ersten Fall ist unsere Vorstellung Anschauung, im zweiten Begriff: jene ist unmittelbar, dieser dagegen durch Abstraction gemacht und vermittelt (nota communis), die Anschauung ist eine singulare, der Begriff eine generelle Vorstellung. Was sind nun Raum und Zeit: Anschauungen oder Begriffe?

Die Begriffe sind aus den Anschauungen abstrahirt und verhalten sich zu denselben, wie die Theile zum Ganzen; sie sind um so ärmer, je abstracter und allgemeiner sie sind; sie werden um so reicher, je mehr sie sich specificiren und der Einzelvorstellung oder Anschauung nähern. Diese letztere enthält die unendliche Fülle aller Merkmale, die den Cha-

---

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 1. § 15 A. = Kritik d. r. V. Elementarl. Th. I. Nr. 1 und 2. (Bd. II. S. 62 u. 63.)

rakter des einzelnen Dinges durchgängig bestimmen. Die abstracten Begriffe sind Theilvorstellungen der Anschauung, sie sind in der Anschauung enthalten, nicht umgekehrt: die Begriffe enthalten die Anschauungen nicht in sich, sondern unter sich. Sie entstehen auf dem Wege einer discursiven Erörterung, indem der Verstand gegebene Vorstellungen verdeutlicht, von einer zur anderen fortgeht, ihre Merkmale auseinandersetzt und die gemeinsamen von den verschiedenen absondert. Daher müssen solche discursive Begriffe Merkmale enthalten, welche logisch zu unterscheiden sind.

Vergleichen wir jetzt mit diesen den Begriffen charakteristischen Eigenschaften, Raum und Zeit. Sollen diese Vorstellungen Gattungsbegriffe sein, so muß sich der Raum zu den verschiedenen Räumen, die Zeit zu den verschiedenen Zeiten verhalten, wie der Gattungsbegriff Mensch zu den verschiedenen Menschenarten und Individuen: dann muß der Raum das gemeinsame Merkmal aller verschiedenen Räume sein, also eine Theilvorstellung derselben bilden; dasselbe gilt von der Zeit. Aber die Sache steht umgekehrt. Der Raum ist nicht in den Räumen, so viele ihrer sind, enthalten, sondern diese in ihm; dasselbe gilt von der Zeit: also sind Raum und Zeit nicht Theilvorstellungen, was alle Begriffe sind, welche Gattungen oder gemeinsame Merkmale vorstellen.

Der Gattungsbegriff Mensch enthält die verschiedenen Menschenarten und Individuen nicht in sich, sondern unter sich. Mit Raum und Zeit verhält es sich umgekehrt: sie begreifen die Räume und Zeiten, so viele deren sind, nicht unter sich, sondern in sich; daher sind sie keine Begriffe. Es giebt nicht verschiedene Arten der Räume oder Zeiten, sondern nur einen Raum, in dem alle Räume sind, und nur eine Zeit, welche alle Zeiten in sich faßt: daher sind Raum und Zeit Einzelvorstellungen, sie sind nicht discursiver, sondern intuitiver Art, also nicht Begriffe, sondern Anschauungen. Fassen wir zusammen, daß sie sowohl ursprüngliche als auch intuitive Vorstellungen sind, so lautet das Ergebniß: Raum und Zeit sind ursprüngliche oder reine Anschauungen (intuitus puri).[1]

3. Die Unterschiede in Raum und Zeit. Das principium indiscernibilium.

Daß die Unterschiede im Raum nicht begrifflicher, sondern anschaulicher Art sind, hatte der Philosoph schon in seiner letzten vor-

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 2—3. § 15. B—C. = Kritik d. r. V. Elementarl. Th. I. § 2. Nr. 3. § 4. Nr. 4.

kritischen Schrift dargethan. Diese Einsicht ging in die neue Lehre über und mußte auch von den Zeitunterschieden gelten; dieselben Beispiele, die er dort in Ansehung des Raumes gebraucht hatte, wurden in der Inauguralschrift und in den Prolegomena wiederholt.[1] Wäre der Raum ein discursiver Begriff, so müßte er von den verschiedenen Räumen abstrahirt sein, wie der Gattungsbegriff Mensch von den verschiedenen Menschen: er müßte alle die Merkmale in sich fassen, welche den verschiedenen Räumen gemeinsam und von denen abgesondert sind, worin sich jene unterscheiden: es müßte also Raumunterschiede geben, welche nicht im Begriffe des Raumes enthalten sind. Solche Unterschiede giebt es nicht. Es giebt zur Unterscheidung räumlicher Verhältnisse kein Merkmal, welches nicht räumlich wäre, nicht bloß räumlich. Dasselbe gilt von der Zeit.

Wären Raum und Zeit Begriffe, so müßten ihre Unterschiede sich begreifen und logisch verdeutlichen lassen. Der Unterschied zwischen hier und dort, oben und unten, rechts und links, früher und später u. s. f. ist nicht zu definiren. Diese Bestimmungen zu unterscheiden, hilft kein Verstand der Verständigen, die subjective Anschauung thut alles. Man unterscheide die rechte Hand von der linken, das Object von seinem Spiegelbilde: alle Merkmale, welche sich durch den Verstand fassen, durch Begriffe bestimmen, durch Worte ausdrücken lassen, sind dieselben, der einzige Unterschied betrifft die Lage und Richtung der Theile. Die rechte Seite des Objects ist die linke des Spiegelbildes, die Fingerreihe der linken Hand ist dieselbe als die der rechten, nur die Richtung ihrer Reihenfolge ist die entgegengesetzte; es ist unmöglich, den linken Handschuh auf die rechte Hand zu ziehen: alle diese Unterschiede sind nicht definirbar, sie können nicht dem Verstande, sondern nur der Anschauung einleuchten.

Ich folge in meiner Darlegung genau dem Sinn, den Worten und dem Gange der kantischen Beweisführung. Die Inauguralschrift erklärt: „Die Idee der Zeit ist singular, nicht generell, denn jede besondere Zeit, welche es auch sei, kann nur als Theil der einen unermeßlichen Zeit gedacht werden". „Der Begriff des Raumes ist eine Einzelvorstellung (repraesentatio singularis), welche alles in sich begreift, nicht aber unter sich enthält, wie ein abstracter Begriff, der gemeinsame Merkmale vorstellt." Ganz eben so wird in den Parallel-

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 15. C. = Prolegomena. Th. I. § 13.

stellen der Vernunftkritik der Charakter der Begriffe bestimmt: nämlich als Theilvorstellungen, welche in den Anschauungen enthalten sind und diese nicht in sich, sondern unter sich befassen. „Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff als ein solcher kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht, denn alle Theile des Raumes sind ins Unendliche zugleich." Sind aber alle Begriffe Theilvorstellungen, so leuchtet ein, daß die ganze Vorstellung kein Begriff sein kann. Nun verhalten sich die Räume und Zeiten, so viele ihrer sind, zu Raum und Zeit, wie die Theile zum Ganzen. Wo dies der Fall ist: „da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein (denn diese enthalten nur Theilvorstellungen), sondern es muß ihnen unmittelbare Anschauung zu Grunde liegen".[1]

4. Raum und Zeit als unendliche Größen.

Wenn alle möglichen Räume Theile des Raumes sind, so ist der Raum selbst kein Theil, sondern das Ganze, so ist der ganze Raum, weil er kein Theil eines größeren Ganzen sein kann, unermeßlich. Dasselbe gilt von der Zeit. Raum und Zeit sind daher unendliche Größen, die nur durch Begrenzung oder Einschränkung näher bestimmt werden können. Alle Raum- und Zeitunterschiede sind nur möglich durch Limitation des unbegrenzten Raumes und der unbegrenzten Zeit, die Limitation selbst aber ist nur möglich, wenn das Zulimitirende gegeben ist: daher ist der unbegrenzte Raum und die unbegrenzte Zeit die nothwendige Voraussetzung aller Unterschiede in Raum und Zeit.

Diese Unterschiede sind entweder Theile oder Grenzen (termini). Da nun kein Größentheil einfach sein kann, weil er sonst aufhören würde, Größe zu sein, so sind Raum und Zeit ins Unendliche theilbar, und die sogenannten einfachen Raum- und Zeittheile, wie Punkt und

[1] Kritik d. r. V. Elementarl. Th. I. § 2. Nr. 4. § 4. Nr. 5. Diese ausdrücklichen Erklärungen des Philosophen hätte Trendelenburg beachten und mir an dieser Stelle nicht einwenden sollen, daß es nach Kant Gattungsbegriffe gebe, die nicht Theilvorstellungen sind. (Hist. Beitr. III. S. 252—256.) Vgl. meine Gegenschrift: Anti-Trendelenburg. (2. Aufl.) S. 6—17. S. die nachfolgenden „Kritischen Zusätze".

Moment, sind nicht Theile, sondern bloß Grenzen. Es ist demnach klar, daß Raum und Zeit zugleich den Charakter reiner Anschauungen und unendlicher Größen haben. Und da es in dem ganzen Umfange unserer Vorstellungen keine andere giebt, welche diesen Charakter theilt, so sind Raum und Zeit die beiden einzigen Grundanschauungen der menschlichen Vernunft.[1]

Wenn alles Unterscheiden mit dem Denken zusammenfiele und bloße Verstandesthätigkeit wäre, so gäbe es viele Dinge, die nicht zu unterscheiden wären, wie die rechte und linke Hand, und es stände dann schlimm um das sogenannte «principium indiscernibilium». Schon in der «nova dilucidatio» zeigte Kant, daß Leibniz dieses „Denkgesetz" falsch bewiesen habe, weil er von den räumlichen Unterschieden der Dinge absah; zwölf Jahre später zeigte er, daß Leibniz seinen Satz gar nicht habe beweisen können, weil er den anschaulichen Charakter der räumlichen Unterschiede nicht einsah.[2]

Das «principium indiscernibilium» ist kein Denkgesetz, weil das Denken dieses Gesetz nicht erfüllen kann; es giebt verschiedene Objecte, bei denen, begrifflich genommen, alles einerlei ist. Was unser Denken nicht zu unterscheiden vermag, unterscheidet die Anschauung in Raum und Zeit. Ohne diese Bedingungen würde in unserer Vorstellungswelt vieles sein, das nicht zu unterscheiden wäre; in Raum und Zeit ist alles unterschieden, jedes von jedem. Wenn zwei Dinge in derselben Zeit existiren, so sind sie durch den Raum getrennt: sie sind zugleich da, aber in verschiedenen Orten; wenn zwei Dinge denselben Raum einnehmen, so sind sie durch die Zeit geschieden: sie sind in demselben Orte, aber nicht zugleich, sondern nach einander. Erkennen heißt unterscheiden. Daß alles unterschieden werden könne, jedes von jedem, ist eine nothwendige Bedingung unserer Erkenntniß. Dies hatte Leibniz richtig eingesehen, aber er stand in dem Irrthum, daß jene Bedingung durch das Denken erfüllt werde. Erst Kant begründet das principium indiscernibilium durch seine neue Lehre von Raum und Zeit. Diese sind die Principien, wodurch allein die Objecte bis in ihre Vereinzelung unterschieden werden können: darum nennt sie Schopenhauer, indem er den scholastischen Ausdruck braucht, „das wahre und einzige principium individuationis".

---

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 4. § 15. Corollarium = Kritik d. r. V. Elementarl. Th. I. § 2. Nr. 4. § 4. Nr. 5. — [2] S. oben Buch I. Cap. XII. S. 191—192. Cap. XVII. S. 302. S. 305—306.

5. Die Zeit als Bedingung der Denkgesetze und das Princip der Continuität.

Auch die Denkgesetze des Widerspruchs und der Causalität sind in ihrer Geltung von den Gesetzen der Anschauung abhängig, insbesondere von der Bestimmung der Zeit. Der Satz des Widerspruchs oder der Unmöglichkeit besagt: daß ein und dasselbe Subject nicht zugleich A und Nicht-A sein kann. Ohne dieses „zugleich" ist der Satz ungültig und kein Gesetz synthetischer Urtheile. In seiner Inauguralschrift erklärt Kant: „Die Zeit giebt zwar nicht die Denkgesetze, wohl aber bestimmt sie die hauptsächlichen Bedingungen, unter welchen (quibus faventibus) der Verstand seine Begriffe den Denkgesetzen gemäß vergleicht; wie ich denn, ob etwas unmöglich ist, nur nach dem Satze entscheiden kann: daß demselben Subject in derselben Zeit A und Nicht-A zukommen".[1]

Man wolle, was diesen Punkt betrifft, keinen Widerstreit finden zwischen der Inauguralschrift und der Vernunftkritik, die in ihrem Abschnitt „Von dem obersten Grundsatz aller analytischen Urtheile" eine scheinbar entgegengesetzte Ansicht ausspricht: „Der Satz des Widerspruchs als ein bloß logischer Grundsatz muß seine Ansprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider". Wir wissen, was es mit den analytischen Urtheilen für eine Bewandtniß hat: sie sind keine Erkenntnißurtheile, sie gelten ohne Rücksicht auf die Erscheinungen und müssen daher von den Bedingungen der letzteren, also auch von der Zeitbestimmung unabhängig sein. Sobald aber das Denkgesetz Erkenntnißurtheile begründen oder auf die Erscheinungen angewendet werden soll, tritt es nothwendig unter die Bedingung der Zeit. Die Inauguralschrift redet von der Anwendung des Denkgesetzes, wogegen die Vernunftkritik an der angeführten Stelle dasselbe als „einen von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundsatz" behandelt. In einer anderen Bedeutung nimmt die Inauguralschrift den Satz des Widerspruchs, in einer anderen die Vernunftkritik: in der ersten braucht derselbe die Zeitbestimmung zu seiner Grundlage, in der zweiten nicht. Es hat unserem Philosophen nie einfallen können, in der Vernunftkritik zurückzunehmen, was er von der Geltung jenes Denkgesetzes in seiner Inauguralschrift behauptet hatte: dies hieße nicht weniger als die ganze transscendentale Aesthetik verleugnen. Will man uns einwenden, daß dann der Satz des Widerspruchs nach der Lehre Kants zwei Bedeutungen habe, also eine zwei-

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 15. Corollarium.

deutige Rolle spiele, so ist zu erwiedern, daß es sich wirklich so verhält, daß diese Zweideutigkeit erst unter dem kritischen Gesichtspunkte entdeckt werden konnte, daß diese Entdeckung schon in der Inauguralschrift gemacht, in der Vernunftkritik ausgeführt wurde. Die Begriffe der „Einerleiheit und Verschiedenheit", der „Einstimmung und des Widerstreits" sind amphibolischer Art, ihre Geltung ist eine andere in Ansehung der sinnlichen, eine andere in Ansehung der bloß intellectuellen Erkenntniß; die Nichtbeachtung dieser „Amphibolie" hat Verwirrungen zur Folge gehabt, welche in der dogmatischen Metaphysik, insbesondere in der leibnizischen Lehre ihre Früchte getragen.[1]

Leibniz hatte die Natur unserer Raum- und Zeitvorstellung nicht erkannt, er hielt die letztere für ein Abstractum, welches aus der Wahrnehmung unserer inneren Zustände und deren Folge geschöpft sei. Diese Ansicht war in doppelter Hinsicht falsch: erstens war der Begriff durch einen fehlerhaften Zirkel gebildet, und zweitens war er zu eng. Die Aufeinanderfolge verschiedener Zustände ist Succession: also schöpfte Leibniz den Begriff der Zeit aus der Zeitfolge. Aber die Zeit ist nicht bloß Succession, sondern auch Simultaneität, nicht bloß ein Nacheinander, sondern auch ein Zugleich: von diesen beiden Zeitbestimmungen setzte Leibniz die eine voraus und vergaß gänzlich die andere; er betrachtete die Zeitfolge als ein Merkmal, enthalten in dem Begriff der Veränderung. Wäre dies der Fall, so könnte die Zeit nichts anderes sein als Zeitfolge, die Succession wäre dann die einzige Zeitbestimmung.[2]

Weil jede Veränderung eine Reihenfolge verschiedener Zustände in demselben Subjecte ausmacht, so ist sie Zeitfolge und nur in der Zeit möglich: die Zeit ist demnach die Bedingung, unter welcher allein Veränderung stattfinden kann. Dies ist zugleich der einleuchtende Grund, warum jede Veränderung continuirlich sein muß. Leibniz hatte das Gesetz der continuirlichen Veränderung aufgestellt, es war das wichtigste seiner Metaphysik, aber ihm fehlte mit dem richtigen Begriffe der Zeit der Schlüssel zu seinem Gesetze. Etwas verändert sich, heißt: es durchläuft eine Reihe verschiedener Zustände. Wenn diese so auf einander folgen, daß von dem einen zum anderen kein Uebergang stattfindet, keine Reihe

[1] Damit widerlegen sich die beiden Einwürfe Trendelenburgs: daß nach der Inauguralschrift die Zeit die Anwendung der Denkgesetze nicht bedingen, sondern nur „begünstigen" solle, und daß die Vernunftkritik „ausgelöscht und als unrichtig bezeichnet habe", was die Inauguralschrift behaupte. (Hist. Beitr. III. S. 250 bis 251.) — [2] De mundi sensibilis etc. § 14. Nr. 5.

von Zwischenzuständen durchlaufen wird, so ist die Veränderung in jedem Augenblicke unterbrochen, sie hört im Zustande A auf und fängt im Zustande B ganz von neuem an: sie ist also nicht continuirlich. Sie ist es, wenn sie in keinem Momente aufhört, sondern ununterbrochen fortdauert, und der Grund dieser Stetigkeit liegt einzig und allein in der Zeit. Der Zustand A ist in einem bestimmten Zeitpunkte, der Zustand B in einem anderen, zwischen beiden ist Zeit, d. h. eine unendliche Reihe von Zeitpunkten, denn der Zeitpunkt ist nicht Theil, sondern Grenze der Zeit. Also muß in der Veränderung zwischen den beiden Zuständen A und B eine unendliche Reihe von Zeitpunkten durchlaufen werden, während welcher Zeit das Subject der Veränderung nicht mehr A und noch nicht B ist; gar Nichts kann es nicht sein, es muß daher verschiedene Zustände zwischen A und B durchlaufen, d. h. sich fortwährend verändern. Aus diesem Begriff der continuirlichen Veränderung folgt eine wichtige geometrische Einsicht: daß nämlich eine gerade Linie, wenn sie continuirlich fortgehen soll, nie ihre Richtung verändern kann, daß die continuirliche Veränderung der Richtung nur möglich ist in der Curve, nie in gebrochenen Linien oder in Winkeln, daß es also unmöglich ist, in einer continuirlichen Bewegung die Seiten eines Dreiecks zu durchlaufen. Kästner sah, daß diese Möglichkeit aus dem Begriffe der continuirlichen Veränderung folge, und forderte die Leibnizianer auf, diese Unmöglichkeit zu beweisen. Kant bewies sie aus dem Begriffe der Zeit. Die Linien ab und bc treffen sich in dem Scheitelpunkte b; eine andere Richtung ist von a nach b, eine andere von b nach c. In dem Punkte b hört die eine Richtung auf und fängt die andere an. Soll in diesen Linien vom Punkte a bis zum Punkte c ein continuirlicher Fortschritt möglich sein, so müssen im Punkte b die verschiedenen Bewegungen von a nach b und von b nach c zugleich stattfinden; dies aber ist unmöglich, vielmehr muß im Punkte b erst die Bewegung von a nach b aufhören, bevor die von b nach c beginnt; also verändert sich hier die Richtung in zwei verschiedenen Zeitpunkten, und da zwischen zwei Zeitpunkten nothwendig Zeit ist, so wird der bewegliche Punkt in dieser Zwischenzeit weder nach b noch nach c sich bewegen, d. h. er wird im Punkte b ruhen oder die Bewegung unterbrechen, womit die Continuität der Veränderung, aber auch diese selbst aufgehoben ist. Daher sagt die Inauguralschrift: „Die Zeit ist eine stetige Größe und das Princip der gesetzmäßigen Continuität in den Veränderungen der Welt".[1]

[1] De mundi sensibilis etc. § 14. Nr. 4.

Raum und Zeit begründen die durchgängige Geltung des Satzes der Verschiedenheit; die Zeit bedingt durch die Bestimmung der Simultaneität den Satz des Widerspruchs, durch die Bestimmung der Succession die der Veränderung, durch ihre Stetigkeit das Gesetz der Continuität in allen Veränderungen.

II. Raum und Zeit als die Bedingungen aller Erscheinung.

1. Raum und Zeit als bloße Anschauungen.

Daß Raum und Zeit ursprüngliche oder reine Anschauungen sind, ist bewiesen; aber es ist noch nicht einleuchtend, daß sie nichts weiter sind: nichts von unserer Vorstellung Unabhängiges, „nichts Objectives und Reales“, sondern durchaus „subjectiv und ideal“ oder, was dasselbe heißt, daß sie nicht gegebene Anschauungsobjecte, sondern bloße Formen unserer Anschauung sind.[1] Der Philosoph hat diesen Beweis aus der Unmöglichkeit des Gegentheils geführt; er hat gezeigt, daß aus den gegentheiligen Annahmen eine Menge widersinniger Vorstellungen, unlösbarer Probleme, und insbesondere die Unerklärbarkeit der Mathematik folgen.

Setzen wir, Raum und Zeit seien (nicht bloße Anschauungen, sondern noch außerdem) etwas von unserer Vorstellung Unabhängiges, das in die Natur der Dinge selbst gehört: so müssen sie entweder als Substanzen oder als Beschaffenheiten oder als Verhältnisse gefaßt werden; sie müssen den Dingen entweder subsistiren oder inhäriren, sei es als Eigenschaften oder als Relationen. Nimmt man sie als subsistirend (Substanzen), so gelten Raum und Zeit als für sich bestehende Dinge: der Raum erscheint als das unermeßliche Behältniß (receptaculum) aller möglichen Dinge, gleichsam als die unendliche Weltschachtel, welche an und für sich leer ist, die Zeit als der beständige, unaufhörliche Fluß, welcher existirt auch ohne jedes existirende Ding, „eine der widersinnigsten Fictionen (absurdissimum commentum)“, wie Kant sogleich diese Vorstellung charakterisirt. Nimmt man Raum und Zeit als inhärent, so gelten sie als die Eigenschaften oder Verhältnisse der wirklichen Dinge: der Raum erscheint als die Ordnung ihrer Coexistenz, die Zeit als die ihrer Succession. Als die hauptsächlichen Vertreter der ersten Ansicht bezeichnet Kant die englischen Philosophen, die Geometer und

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 5. § 15 D. = Kritik d. r. V. Elementarlehre. Th. I. § 3. § 6.

mathematischen Naturforscher, als die der zweiten die deutschen Philosophen und metaphysischen Naturlehrer, als deren Hauptrepräsentanten er **Leibniz** nennt.[1]

Wenn nach der Ansicht der alten Kosmologen, der Mathematiker und unseres Philosophen selbst in seiner letzten vorkritischen Schrift Raum und Zeit wirkliche, für sich bestehende Wesen sind, die an und für sich existiren, auch wenn sonst nichts existirt, die alle möglichen und wirklichen Dinge in sich aufnehmen sollen, so folgt: daß ein solcher Raum und eine solche Zeit niemals Gegenstände möglicher Erfahrung sein können, was sie als gegebene Objecte sein müssen; daß unabhängig von einem solchen Raum und einer solchen Zeit überhaupt nichts sein noch gedacht werden kann, daß also nicht bloß die Erkennbarkeit, sondern auch das Dasein der intelligibeln und geistigen Welt zu verneinen ist. Diese Folgerung ist sehr bemerkenswerth. Sind Raum und Zeit absolute Realitäten, so kann streng genommen selbst von dem Dasein intelligibler Objecte nicht mehr die Rede sein; sind dagegen Raum und Zeit bloße Anschauungen unserer Vernunft, so ist das Dasein der intelligibeln Objecte nicht bloß zu bejahen, sondern auch die Frage nach ihrer Erkennbarkeit zu erneuern. Darum mußte die Ansicht des Philosophen von der intelligibeln Welt in der Inauguralschrift eine ganz andere sein, als in den Träumen eines Geistersehers.

Aber die Vorstellung von der substantiellen Wesenheit des Raumes und der Zeit streitet nicht bloß mit der Möglichkeit der intelligibeln Welt, sondern auch mit den Principien der Erfahrung. Die Vernunftkritik sagt von den Vertretern dieser Lehre: „Die, so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie mögen sie nun als subsistirend oder nur inhärirend annehmen, müssen mit den Principien der Erfahrung selbst uneinig sein. Denn entschließen sie sich zum Ersteren, so müssen sie zwei ewige und unendliche, für sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da sind (ohne daß doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu befassen.“[2]

Wenn dagegen nach der Ansicht deutscher Metaphysiker (Leibniz) Raum und Zeit Eigenschaften oder Verhältnisse sind, welche den wirklichen Dingen inhäriren, so folgt, daß sie ohne letztere nicht vorgestellt werden können und von diesen abstrahirt werden müssen. Nun können wir die

---

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 5. (Vol. III. pg. 141.) § 15. D. (pg. 144—145.) Kr. d. r. V. Elementarl. I. § 2. § 7. (Bd. II. S. 62. S. 76.) — [2] Kr. d. r. V. Elementarl. I. § 7. (II. S. 76.)

vorhandenen Dinge nicht ohne Raum und Zeit vorstellen, wohl aber diese ohne jene; sonst wäre der leere Raum und die leere Zeit unvorstellbar, was sie nicht sind. Wir können von den Dingen abstrahiren, niemals von Raum und Zeit: also sind uns diese Vorstellungen nicht durch die Dinge gegeben, sonst müßten sie nicht mehr gegeben sein, sobald diese aufhören vorgestellt zu werden. Müssen Raum und Zeit von den Objecten abstrahirt werden, so sind sie abstracte und empirische Begriffe, so sind die Größen der Mathematik nicht construirt, sondern abstrahirt, so haben auch ihre Grundsätze nur empirische, nicht allgemeine und nothwendige Geltung: dann ist die Thatsache der reinen Mathematik unerklärlich. Die Inauguralschrift sagt: „Wenn alle Eigenschaften des Raumes erst durch Erfahrung von den äußeren Verhältnissen der Dinge entlehnt werden, so haben die Grundsätze der Geometrie nur noch comparative Allgemeinheit, die auf dem Wege der Induction gewonnen wird und nicht weiter reicht als unsere Beobachtung, dann steht zu hoffen, daß noch einmal ein Raum mit ganz anderen Eigenschaften wird entdeckt werden, vielleicht sogar ein solcher, der sich durch zwei gerade Linien einschließen läßt".[1]

Die Begründung der Mathematik gilt unserem Philosophen in seiner Prüfung der verschiedenen Ansichten von Raum und Zeit als der Probirstein ihres Werthes, als das Kriterium ihrer Richtigkeit. Diejenige ist die wahre, mit welcher allein sich die apodiktische Geltung der mathematischen Grundsätze verträgt; wogegen unter den falschen Ansichten diejenige am schlimmsten irrt, mit welcher sich die apodiktische Geltung der Mathematik am wenigsten oder vielmehr gar nicht verträgt. Es ist noch besser, Raum und Zeit für jene „zwei ewige und unendliche Undinge" gelten zu lassen, als für abstracte Verhältnißvorstellungen, deren Geltung nur so weit reicht, als die gemachte Erfahrung. Die erste Ansicht ist eine Fiction, welche zum «mundus fabulosus» gehört, die zweite ist ein «longe deterior error». In diesem Licht sah der Philosoph in der Inauguralschrift und noch in der Vernunftkritik die leibnizische Lehre; sie schien ihm von seiner eigenen am weitesten entfernt zu sein. Doch stand sie der letzteren in einer gewissen Rücksicht am nächsten, denn da nach Leibniz die Körper nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen (phaenomena bene fundata) sind, so durfte auch nach ihm der Raum für eine Form der

[1] De mundi sensibilis etc. Sect. III. § 15 D.

Erscheinungen gelten. Von dieser Seite nahm Kant in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (1786)" die leibnizische Ansicht vom Raum und erkannte in ihr die nächste Vorstufe der seinigen. Vierzig Jahre früher stand er mit dem eigenen Raumbegriff in völliger Abhängigkeit von Leibniz.

Die Begründung der Mathematik verhält sich zu der neuen Lehre von Raum und Zeit, welche die transscendentale Aesthetik ausführt, wie die Probe zur Rechnung. Wenn es mathematische Grundsätze giebt, so müssen Raum und Zeit reine Vernunftanschauungen sein; wenn Raum und Zeit solche Anschauungen nicht sind, so ist die reine Mathematik zwar ein vorhandenes, aber unerklärtes und unerklärliches Factum: sie bleibt nach der Lehre unseres Philosophen keineswegs bloß „unerklärt", wie man mir eingewendet hat, sondern unerklärlich.[1] Die Vernunftkritik sagt: „Unsere Erklärung macht allein die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntniß a priori begreiflich". Sie sagt weiter: „Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntnisse a priori, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt". In den Prolegomena heißt es: „Also liegen doch wirklich der Mathematik reine Anschauungen a priori zu Grunde, welche ihre synthetischen und apodiktisch geltenden Sätze möglich machen, und daher erklärt unsere transscendentale Deduction der Begriffe von Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathematik, die ohne eine solche Deduction keineswegs eingesehen werden könnte". Kant behauptet demnach wörtlich, daß Raum und Zeit als Anschauungen a priori die Mathematik „möglich machen", daß deren Möglichkeit sonst unerklärlich und unbegreiflich bliebe, man müsse sie einräumen, da die Thatsache existire, doch könne man sie keineswegs einsehen; seine Lehre von Raum und Zeit sei „allein" im Stande, diese Thatsache zu erklären oder die Möglichkeit der Mathematik zu begründen.[2]

2. Raum und Zeit als die Grundformen der Sinnlichkeit.

Unsere Sinnlichkeit ist receptiv, d. h. sie ist für gegebene Eindrücke empfänglich und wird ihrer eigenen Natur und Beschaffenheit gemäß von denselben afficirt; sie verwandelt die gegebenen Eindrücke in sinnliche: diese sinnlichen Eindrücke sind die Empfindungen. Die Sinn-

[1] A. Trendelenburg: Hist. Beitr. S. 244. — [2] Kritik d. r. V. Elementarl. Th. I. § 3. § 5. (II. S. 65 flgd. S. 71.) Prolegomena. Th. I. § 12. (III. S. 200.)

lichkeit oder unser Vermögen der Receptivität ist demnach eine Grundbedingung aller Empfindungen und Eindrücke; sie ist als solche nicht selbst eine Empfindung oder ein gegebener Eindruck, also nicht der mannichfaltige Stoff, sondern die Grundform aller Empfindung und Wahrnehmung. Die reine Form der Sinnlichkeit ist unsere Anschauung nach Abzug ihres empirischen Inhaltes oder ihres durch die Eindrücke gegebenen Stoffes. Diese reinen Anschauungen sind Raum und Zeit: daher sind Raum und Zeit die Grundformen unserer Sinnlichkeit, die formalen Bedingungen aller Empfindung und Wahrnehmung. Und da die letztere nach jener Unterscheidung, die Locke seiner Erkenntnißlehre zu Grunde gelegt hatte, sich in äußere und innere Wahrnehmung verzweigt, so gilt der Raum als die formale Bedingung der äußeren, die Zeit als die der inneren: daher nennt Kant jene „die Form des äußeren Sinnes", diese „die Form des inneren". Er hätte besser gethan, in dieser Unterscheidung dem Vorgange des englischen Philosophen nicht zu folgen, da er eine ganz andere Ansicht vom Raum hatte. Was wir wahrnehmen und empfinden, ist in uns, es wird als etwas außer uns vorgestellt, indem wir die Eindrücke räumlich unterscheiden und ordnen: dadurch entsteht erst ein äußeres Wahrnehmungsobject, dadurch wird erst die Wahrnehmung selbst eine äußere. Der äußere Sinn ist nichts anderes als die räumlich vorstellende Wahrnehmung. Wenn nun der Raum „die Form des äußeren Sinnes" sein soll, so geräth unsere Definition in jenen fehlerhaften Zirkel, den der Philosoph in den Erklärungen des Raumes, welche er vorfand, bemerkt und getadelt hatte.

Alle Veränderungen sind in der Zeit, auch die räumlichen: daher ist die Zeit die Form sowohl des äußeren als auch des inneren Sinnes. Und da alle Erscheinungen ohne Ausnahme Vorstellungen, also innere Vorgänge sind, so muß die Zeit als die Form des inneren Sinnes sämmtliche sinnliche Vorstellungen beherrschen: darum nennt sie der Philosoph „die ursprüngliche Form der gesammten Sinnlichkeit", „die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt".[1]

Raum und Zeit sind die Bedingungen aller unserer Vorstellungen, darum nicht selbst Vorstellungsobjecte; wir können die Raumgröße nur mit Hülfe der Zeit und die Zeitgröße nur mit Hülfe des Raumes vor-

[1] Kr. d. r. V. Elementarl. I. § 6. C. (II. S. 72.) De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 7. § 15. E. —

stellen. Die Raumgröße wird erkannt, indem sie mit dem Maßstabe, der als Größeneinheit dient, verglichen und gemessen, d. h. indem gezählt wird, wie viele solcher Einheiten sie enthält: also wird die Raumgröße erkennbar durch die Zahl, welche selbst Zeitgröße ist. „Und der Raum wird gleichsam als Typus auf den Begriff der Zeit angewendet, indem wir uns die Zeitgröße als Linie und ihre Grenzen (Momente) als Punkte vorstellen."[1] Diesem Typus gemäß nennt man die Größe der Zeit auch den Zeitraum.

3. Die Entstehung der Erscheinungen.

Raum und Zeit sind die Bedingungen und Grundformen unserer Sinnlichkeit, also auch die aller sinnlichen Eindrücke oder Empfindungen: folglich müssen alle unsere Empfindungen in Raum und Zeit sein; und da die letzteren die Formen der anschauenden Vernunft sind, so müssen alle Empfindungen angeschaut werden. Angeschaute Empfindungen sind Erscheinungen. Der Stoff (Materie) aller Erscheinungen sind unsere Empfindungen, die so mannichfaltig sind, als die Art und Weise, wie unsere Sinnlichkeit afficirt werden kann; die Form der Erscheinungen ist unsere Anschauung oder Raum und Zeit. Diese selbst sind nicht Eindrücke, sondern bloß deren Form und Ordnung. Wir empfangen die Eindrücke und machen aus ihnen Erscheinungen, indem wir sie anschauen oder, was dasselbe heißt, in Raum und Zeit ordnen. Die mannichfaltigen Eindrücke sind uns gegeben, ihre Form und Ordnung dagegen wird durch uns gegeben, durch unsere anschauende Vernunft.

Dasselbe Vermögen (Sinnlichkeit), welches die Eindrücke empfängt und in Empfindungen verwandelt, enthält zugleich die formgebenden Bedingungen, wodurch die Eindrücke in Raum und Zeit geordnet und aus den Empfindungen Erscheinungen gemacht werden. Die räumliche Ordnung besteht in dem Außer- oder Nebeneinander, die zeitliche in dem Zugleich und Nacheinander. Wenn unsere Sinneseindrücke räumlich unterschieden und geordnet werden, so erscheinen sie als etwas außer uns Befindliches, als Beschaffenheiten, welche Dingen außer uns zukommen: so entsteht die äußere Erscheinung oder der Gegenstand im eigentlichen Sinne des Wortes. Denn ein Gegenstand kann nur durch Gegenüberstellung zu Stande kommen, d. h. durch eine Handlung, die ein räumliches Verhältniß ausmacht, dessen eine Seite das Object, die

[1] Ibid. Sectio III. § 15. Coroll. (Vol. III. pg. 147.) Vgl. Kritik d. r. V. Elementarl. Th. I. § 6b. (II. S. 72.)

andere unsere Sinnlichkeit ist. Wenn unsere Eindrücke, die äußeren sowohl als die inneren, zeitlich unterschieden und geordnet werden, so erscheinen sie als Beschaffenheiten, welche theils den äußeren Gegenständen, theils uns selbst entweder zugleich oder nach einander zukommen. Wir nennen den Complex der Beschaffenheiten, die ein Wesen hat, es sei nun unser Gegenstand oder unser Gemüth, den Zustand desselben. Nun können verschiedene Zustände einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander zukommen; wir nennen die Reihe seiner verschiedenen Zustände Veränderung: daher ist die Zeit die Bedingung aller Veränderungen, nicht umgekehrt. Wenn entgegengesetzte Bestimmungen, wie A und Nicht-A, in demselben Subjecte nicht zugleich, sondern nur nach einander sein können, so leuchtet ein, wie die Zeit allein die Bedingung sowohl der Zustände als des Wechsels der Zustände ausmacht.[1]

Demnach sind Gegenstände nur durch die räumliche Anschauung möglich, Zustände und Veränderungen nur durch die zeitliche; Gegenstände im genauen Sinne des Wortes sind äußere Erscheinungen, Zustände und Veränderungen sowohl äußere als innere. Da nun alle Erscheinungen Vorstellungszustände sind, also in uns stattfinden, so sind Raum und Zeit, jener die Bedingung aller äußeren, diese die Bedingung nicht bloß der inneren, sondern aller Erscheinungen überhaupt. Ausdrücklich erklärt Kant in der Inauguralschrift, daß der Raum im eigentlichen Sinn die Anschauung des Gegenstandes, die Zeit den Zustand, vorzüglich den Vorstellungszustand betrifft.[2] Wenn wir von einem äußeren Gegenstande, z. B. von der Vorstellung des Körpers alles absondern, was auf Rechnung des Verstandes kommt, wie die Begriffe der Substanz, Kraft, Theilbarkeit u. s. f., und alles, was auf Rechnung der Empfindung kommt, wie die Beschaffenheiten der Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe u. s. f., so bleibt nichts übrig als Ausdehnung und Gestalt, d. h. Formen, welche zur reinen Anschauung gehören.[3]

Raum und Zeit sind die formgebenden Anschauungen, die aus unseren Eindrücken oder Empfindungen Erscheinungen machen: sie sind formgebend oder ordnend, also nicht fertige und gleichsam todte Anschauungen, sondern thätige, nicht Schemata oder Rahmen, wie man

---

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 5. (Vol. III. pg. 146.) — [2] Ibid. Sectio III. § 15. Coroll. (Vol. III. pg. 147.) Vgl. Kritik d. r. V. Elementarl. Th. I. § 6 c. — [3] Ebendas. Th. I. § 1. (II. S. 60.)

die kantische Lehre von Raum und Zeit häufig mißverstanden hat, sondern Handlungen. Ausdrücklich erklärt der Philosoph von der Zeit, was eben so gut vom Raume gilt: daß sie eine Handlung des seine sinnlichen Eindrücke ordnenden Geistes sei (actus animi sua sensa coordinantis).[1] Diese Handlungen geschehen nach den uns bekannten Gesetzen der räumlichen und zeitlichen Relation.

Hieraus löst sich die Frage: ob Raum und Zeit angeborene oder erworbene Vorstellungen sind? Sie sind nicht erworbene, wenn man darunter solche Vorstellungen versteht, die wir aus der sinnlichen Wahrnehmung der Objecte abstrahirt haben; es ist schon nachgewiesen, daß und warum sie auf solchem Wege nicht entstehen können. Sie sind nicht angeboren, denn sie sind Handlungen, die als solche nicht fertig und ausgemacht auf die Welt kommen, daher nicht angeboren werden. Es ist die Art einer „faulen Philosophie (philosophiae pigrorum)", sich bei der Untersuchung gewisser Vorstellungen jede tiefere Begründung dadurch zu ersparen, daß sie diese für unmöglich und jene für angeboren erklärt. Raum und Zeit sind Handlungen, die wir vollziehen, bevor die Vorstellung derselben in unser Bewußtsein eintritt. Nennen wir diese bewußte Vorstellung Begriff, so entstehen die Begriffe des Raumes und der Zeit dadurch, daß wir jener ursprünglichen und nothwendigen Handlungen inne oder uns derselben bewußt werden: in diesem Sinne sind Raum und Zeit nicht angeborene, sondern erworbene Begriffe, die nicht aus der Wahrnehmung der Objecte, sondern aus den Handlungen unserer eigenen Vernunft abstrahirt werden. In diesen Handlungen selbst ist nichts angeboren als ihre Nothwendigkeit, d. h. das Gesetz der Relation, welches sie erfüllen. An die Stelle der sogenannten angeborenen Vorstellungen von Raum und Zeit treten nach der tiefsinnigen Lehre unseres Philosophen nothwendige, in der Natur unserer Vernunft begründete Handlungen, aus deren Wahrnehmung erst die Begriffe von Raum und Zeit hervorgehen: also sind jene Handlungen selbst nicht angeboren, wohl aber unbewußt. Der Philosoph schließt in seiner Inauguralschrift die Lehre von Raum und Zeit mit folgender Erklärung: „Diese beiden Begriffe sind ohne Zweifel erworben, sie sind nicht etwa aus der sinnlichn Wahrnehmung der Objecte, sondern aus der eigenen Handlung unserer Vernunft, die nach beständigen Gesetzen ihre sinnlichen Eindrücke ordnet, als eine unwandelbare und

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 5. (pg. 141—142.)

darum anschaulich erkennbare Grundform (typus) abstrahirt. Die sinnlichen Eindrücke erregen diese Handlung unseres Geistes, aber sie flößen ihm nicht die Anschauung ein, und es ist hier nichts anderes angeboren als das Vernunftgesetz, dem gemäß der Geist auf eine gewisse Art und Weise seine sinnlichen und gegenwärtigen Eindrücke verknüpft."[1]

III. Die Idealität des Raumes und der Zeit.

1. Transscendentale Idealität und empirische Realität.

Jetzt läßt sich die Summe der transscendentalen Aesthetik ziehen und ihr Ergebniß genau bestimmen. Raum und Zeit sind reine und bloße Vernunftanschauungen, welche alle sinnlichen oder gegebenen Eindrücke ordnen und dadurch zu Erscheinungen machen. Nennen wir alle Objecte, welche unabhängig von unserer Anschauung sind, Dinge an sich, so leuchtet ein, daß Raum und Zeit weder selbst solche Dinge sind, noch auf dieselben irgend wie anwendbar. Sie haben in dieser Rücksicht keinerlei Geltung und Erkenntnißwerth, sondern sind völlig imaginär. Wenn die Dinge an sich für das wahrhaft Wirkliche gelten und in diesem Sinne „objectiv und real" heißen, so sind Raum und Zeit das völlige Gegentheil davon: sie sind lediglich „subjectiv und ideal".

Indessen sind Raum und Zeit nicht bloß imaginär. Sie sind die Bedingungen aller Erscheinungen oder aller sinnlichen Dinge, sie gelten daher ausnahmslos in dem Gebiete der Sinnenwelt, sie müssen von allen Erscheinungen gelten aus dem einfachen Grunde: weil sie dieselben machen. Die Erscheinungen aber oder die sinnlichen Objecte sind die alleinigen Gegenstände unserer Erfahrung; daher gelten Raum und Zeit ohne Ausnahme für alle Erfahrungsobjecte: sie haben in diesem Sinn objective und reale Geltung oder, wie Kant sagt, „empirische Realität".

In Rücksicht auf die Objecte, unabhängig von der Anschauung, haben sie gar keinen Erkenntnißwerth; in Rücksicht auf alle Objecte, die von der Anschauung abhängen, weil sie durch dieselbe entstehen, haben sie vollständigen Erkenntnißwerth. Als Dinge an sich genommmen oder auf solche bezogen, sind sie nicht bloß ungültige, sondern widersinnige Vorstellungen, wogegen sie auf dem Gebiet der Erscheinungen oder Erfahrungsobjecte nicht bloß ausnahmslose, sondern fundamentale

[1] De mundi sensibilis etc. Sect. III. § 15. Coroll. (Vol. III. pg. 147 et 148.)

Geltung behaupten. Sie sind zugleich die leersten Fictionen und die wahrsten Begriffe: sie sind das erste in Ansehung der intelligibeln Welt, das zweite in Ansehung der sinnlichen. Obgleich sie, sagt der Philosoph, in der Beziehung auf Dinge an sich «entia imaginaria» sind, so sind sie in der Beziehung auf die Welt der Erscheinungen «conceptus verissimi».[1]

Man darf hier den Ausdruck der Einräumung in den der Begründung verwandeln. Weil Raum und Zeit diese «conceptus verissimi» sind, darum sind sie jene «entia imaginaria». Aus demselben einleuchtenden Grunde folgen beide Bestimmungen. Weil Raum und Zeit nichts anderes sind als reine Vernunftanschauungen, die Grundformen unserer Sinnlichkeit, darum müssen sie die Grundbedingungen aller Erscheinungen und Erfahrungsobjecte sein, eben darum können sie unabhängig von der Anschauung (d. h. unabhängig von dem, was sie sind) keinerlei Geltung haben und sind deshalb als Dinge an sich oder in Anwendung auf dieselben imaginär.

Sie heißen ideal, weil sie bloß die Formen unserer Anschauung, nicht das Wesen oder die Bestimmungen der Dinge selbst ausmachen; sie heißen real, weil sie als die nothwendigen Formen unserer Anschauung die Grundbedingungen aller Erscheinungen und Erfahrungsobjecte sind. Diese Realität ist nicht „absolut", sondern „empirisch", weil sie nur in der Erfahrung gilt; jene Idealität ist „transscendental", weil sie aus einer Untersuchung einleuchtet, welche sich auf unser sinnliches Erkenntnißvermögen bezieht, oder weil sie unter dem transscendentalen Gesichtspunkt entdeckt wird.

So vereinigen Raum und Zeit mit dem Charakter der „transscendentalen Idealität" den der „empirischen Realität"; beide Ausdrücke bezeichnen dieselbe Sache: der erste charakterisirt Raum und Zeit von seiten ihres Ursprungs, der zweite von seiten ihrer Geltung. Weil sie bloße Anschauungen sind, darum können sie unmöglich in Ansehung der Dinge an sich und müssen nothwendig in der Welt der Erscheinungen gelten, aber auch nur in dieser. Kurzgesagt: weil Raum und Zeit transscendentale Idealität haben, darum können sie keine absolute, wohl aber müssen sie empirische Realität haben. Dieser Satz enthält die Summe der transscendentalen Aesthetik, den ganzen Inbegriff der

---

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 6. § 15. E. (Vol. III. pg. 142 et 145.)

neuen Lehre von Raum und Zeit. Diese Lehre ist ausgemacht, sobald man richtig begriffen hat, was die transscendentale Idealität von Raum und Zeit bedeutet. Daraus ergiebt sich die Verneinung ihrer absoluten und die Bejahung oder Begründung ihrer empirischen Realität.

2. Der transscendentale oder kritische Idealismus.

Auf diese Einsicht, die den kopernikanischen Standpunkt in die Erkenntnißlehre einführt, gründet Kant seine Philosophie und bezeichnet sie deshalb als „transscendentalen Idealismus, um ihren Charakter von den verschiedenen Arten des dogmatischen Idealismus zu unterscheiden, jede Verwechselung seiner Lehre mit den letzteren und damit jede Mißdeutung der ersteren zu verhüten. Es giebt in der Ansicht von Raum und Zeit zwei falsche Arten des Idealismus, welche daher rühren, daß man entweder die wahre Idealität von Raum und Zeit oder deren wahre Realität nicht einsieht. Man verkennt ihre Idealität, wenn man sie nicht für bloße Vorstellungen (Anschauungen), sondern für Dinge oder Eigenschaften (Verhältnisse) der Dinge selbst hält und, wie im Traume, Vorstellungen in Sachen verwandelt: dies thut „der träumende Idealismus“.

Man verkennt ihre Realität, wenn man sie nicht für die Bedingungen aller Erscheinungen, für die Ordnung und gesetzmäßige Verknüpfung der Eindrücke, sondern selbst für bloße Vorstellungen oder Eindrücke (Ideen) ansieht und damit die Grundlagen und Gesetze unserer sinnlichen Erkenntniß auflöst: dies thut „der mystische oder schwärmende Idealismus“. Als Vertreter jener Ansicht von Raum und Zeit, die Kant in seinen Prolegomena den träumenden Idealismus nennt, galt in der Inauguralschrift Leibniz; als den Vertreter des schwärmenden bezeichnet er Berkeley, nachdem kurz vorher Garve in seiner Recension der Vernunftkritik die Lehre unseres Philosophen für berkeley'schen Idealismus erklärt hatte. Um nun die eigene Lehre von dem dogmatischen Idealismus deutlicher zu unterscheiden, soll dieselbe lieber „kritischer Idealismus“ als „transscendentaler“ genannt werden.“[1]

Mit der falschen Ansicht von Raum und Zeit hängt die falsche Auffassung der Erscheinungen genau zusammen. Wenn man Raum und Zeit, diese Grundbedingungen bloß der Erscheinungen, den Dingen an sich zuschreibt, so muß man von diesen behaupten, was nur von

[1] Prolegomena. Th. I. § 13. Anmkg. III. (Bd. III. S. 206—210.) S. oben Buch I. Cap. IV. S. 79—83.

jenen gilt, man muß dann die Erscheinungen für Dinge an sich halten, für die verworrene Vorstellung derselben, und die Sinnlichkeit für unklares Denken. Dies war der Grundirrthum des dogmatischen Rationalismus, insbesondere der leibnizischen Metaphysik. Wenn man Raum und Zeit, diese Grundbedingungen aller Erscheinungen, selbst für bloße Erscheinungen oder Vorstellungen erklärt und das Dasein der Dinge an sich verneint, so haben die Objecte nicht mehr den Charakter einer nothwendigen Begründung und Ordnung, sie verlieren gleichsam den Boden unter den Füßen und verwandeln sich in bloßen Schein. Zu einer solchen falschen Weltansicht führt der Irrthum des berkeley'schen Idealismus.

In beiden Fällen liegt der Grund des Irrthums darin, daß man zwischen Erscheinungen und Dingen an sich, zwischen den Bedingungen und den Objecten der Erkenntniß, zwischen Sinnlichkeit und Verstand nicht richtig unterscheidet. Dieser Verwirrung setzt der Philosoph seine Lehre entgegen, nach welcher die Erscheinungen weder Dinge an sich noch bloßer Schein sind. „Wir haben sagen wollen: daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen; und daß, wenn wir unser Subject oder auch die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandtniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt." „Wenn ich sage: in Raum und Zeit stellt die Anschauung sowohl der äußeren Objecte als auch die Selbstanschauung des Gemüthes beides vor, so wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären."[1] — Berkeley hielt den Raum für einen Sinneseindruck, wie Farbe, Geschmack u. s. f. Aber diese Empfindungen gehören zur besonderen Beschaffenheit unserer Sinne, nicht zur objectiven Bestimmung der Erscheinungen selbst; sie sind weit entfernt, deren Bedingung zu

[1] Kritik d. r. V. Elementarl. Th. I. § 8. Allgem. Anmkg. I. u. III. (Bd. II. S. 78 u. 84.)

sein. Die subjective Bedingung aller äußeren Erscheinungen ist der Raum, er ist darin einzig und mit keiner anderen Vorstellung vergleichbar. Niemand kann eine Farbe oder einen Geschmack a priori vorstellen, wohl aber können und müssen alle Arten und Bestimmungen des Raumes a priori vorgestellt werden. Durch denselben ist es allein möglich, daß Dinge für uns äußere Gegenstände sind.[1]

Um Kants Lehre von den Erscheinungen vollständig würdigen zu können, müssen wir genau wissen, nicht bloß was er unter Raum und Zeit, sondern auch was er unter den Dingen an sich versteht. Ueber den ersten Punkt sind wir belehrt. Bevor wir die zweite Frage erreichen, haben wir noch eine Reihe schwieriger Untersuchungen kennen zu lernen.

Kritische Zusätze.

Ueber einige wichtige Punkte der kantischen Lehre, insbesondere über die Lehre von Raum und Zeit habe ich vor 27 Jahren mit A. Trendelenburg einen nothgedrungenen Schriftstreit geführt, der nach einer Reihe gelegentlicher und beiläufiger, streitiger Erörterungen in Büchern mit einem Schriftchen begann, welches Trendelenburg unter dem Titel „Kuno Fischer und sein Kant" wider mich gerichtet hatte. Meine Gegenschrift hieß „Anti-Trendelenburg". (Jena. 2. Aufl. 1870.) Aus Gefühlen persönlicher und dankbarer Hochschätzung würde ich diesen Streit sehr gern vermieden haben. Da ich mir aber den Vorwurf zugezogen, auf gewisse Einwendungen geschwiegen zu haben, so sah ich mich genöthigt, offen zu reden. Ich habe Entstehung, Fortgang und Ende des Streites von ganzem Herzen beklagt und mich nur damit getröstet, daß ich denselben nicht im mindesten verschuldet und unter seinen Folgen, ich meine die schlimme und einflußreiche Feindschaft einiger Freunde des Gegners, so viel als möglich gelitten habe. Was die sachlichen Punkte betrifft, so denke ich heute genau wie damals und finde an deren Ausführung kein Jota zu ändern.

Nun hat es unserem Commentator gefallen, jene längst verjährte Controverse einen „berühmten Streit" zu nennen und über diesen „Trendelenburg-Fischerschen Streit" einen langen und breiten Exkurs zu schreiben, weit voluminöser als meine ganze damalige Gegenschrift. (II. S. 290—326.) Daß dieser Exkurs sowohl gegen Kant als gegen mich gerichtet ist und die Fahne des damaligen Gegners schwingt, versteht sich bei dem Standpunkte und Geschäft des Commentators von selbst.

1. Der Hauptpunkt jener damaligen streitigen Erörterungen betraf die Lehre von der Apriorität des Raumes und der Zeit, woraus Kant bewiesen

---

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Elementarl. I. § 3. (II. S. 68 Anmkg.) Ausgabe von Kehrbach. (S. 56 flgd.)



habe, daß Raum und Zeit subjectiv und bloß subjectiv seien. Daß beide ungeachtet ihrer Apriorität oder vielmehr kraft derselben auch objectiv sein können, habe Kant unbewiesen gelassen. Daß Raum und Zeit beides zugleich sein können, sowohl subjectiv als auch objectiv: an diese Möglichkeit habe Kant so gut wie gar nicht gedacht! Eben darin bestehe „die Lücke seines Beweises von der exclusiven Subjectivität des Raumes und der Zeit“ und die Einseitigkeit seiner ganzen Philosophie. Er hat bewiesen, daß Raum und Zeit kraft ihrer Apriorität Formen der Vernunft sind; aber daß sie kraft ihrer Apriorität auch Formen der Dinge sein können und sind, hat Kant nicht widerlegt. Daß sie beides zugleich sein können und sind: an diese dritte Möglichkeit habe Kant gar nicht gedacht: daher der einseitige Subjectivismus seiner Lehre. So lagen die Behauptungen Trendelenburgs.

Ich habe es gegenwärtig nicht mehr mit Trendelenburg, sondern lediglich mit dem Verfasser des Commentars zu thun, der jene von Trendelenburg entdeckte Lücke in der Beweisführung Kants für unwidersprechlich bewiesen hält: „Für Kant ist es selbstverständlich, daß das Apriorische zugleich rein subjectiv sei“. „Wenn also auch jene «dritte Möglichkeit» nach Tr. Formulirung fällt, so bleibt doch die Lücke.“ „Was Tr. über die Schlußgerechtigkeit dieser Argumentation als solcher sagt, ist großentheils zutreffend. Kant schloß, sagt er, in dieser Weise: «Raum und Zeit sind a priori, weil nothwendig und allgemein: und wenn a priori, so sind sie subjectiv, also nur subjectiv».“ (II. S. 290.)

2. Was Kant a priori nennt, sind gewisse Erkenntnisse (Urtheile) und Erkenntnißformen (Anschauungen und Begriffe), welche als solche subjectiv sind und gar nichts anderes sein können: daher aus der apriorischen Beschaffenheit oder Geltung die subjective nicht erst abgeleitet oder gefolgert wird, sondern die Sache sich vielmehr umgekehrt verhält. Da Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit die Kennzeichen sind, aus denen die Apriorität einer Erkenntniß unmittelbar erhellt, so redet Kant auch von einer Nothwendigkeit und Allgemeinheit a priori. „Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden.“ „Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntniß a priori und gehören auch unzertrennlich zu einander.“ (Kritik d. r. V. Einleitung I. II.)

Was aller Erfahrung vorausgeht und schlechterdings unabhängig von derselben stattfindet, ist die erkennende Vernunft oder das Subject als solches. Dieses ist a priori. Die Apriorität ist eine Beschaffenheit, welche der erkennenden Vernunft oder dem Subject als solchem anhaftet. Es ist nicht einzusehen, wie unabhängig von dem erkennenden Subject die Apriorität einen substantiellen Bestand haben soll, aus dem gefolgert werden könne, daß sie sowohl subjectiv als auch objectiv sei.

3. Kant hat die objective Gültigkeit oder empirische Realität des Raumes und der Zeit so bewiesen, daß hieraus die Unmöglichkeit oder Absurdität des Gegentheils nicht bloß unmittelbar erhellte, sondern auch ausführlich dargelegt wurde. Er hat den verständigen Lesern seiner Vernunftkritik diese Absurdität zu wiederholten malen dargethan und eingeschärft, weshalb die Fabel von der unwiderlegten Gültigkeit des Raumes und der Zeit in Ansehung der Dinge an

sich nur aus einem völligen Miß- und Unverständniß der kantischen Lehre hervorgehen kann.

4. Hier sind schon aus der transscendentalen Aesthetik einige solcher Widerlegungsbeweise, wodurch die objective Gültigkeit des Raumes und der Zeit ad absurdum geführt wird. „Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst besteht oder den Dingen als objective Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen die Anschauung derselben abstrahirt: in dem ersten Fall würde sie etwas sein, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweite betrifft, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhängende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen und a priori durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden." (Transsc. Aesth. § 6.) „Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objectiv anhängende Bestimmung." (§ 7, Anmkg.) „Setzet demnach, Raum und Zeit seien an sich selbst objectiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich selbst, so zeigt sich erstlich: daß von beiden a priori apodiktische und synthetische Sätze in großer Zahl vornehmlich vom Raum vorkommen, welchen wir vorzüglich hier zum Beispiel untersuchen wollen. Da die Sätze der Geometrie synthetisch a priori und mit apodiktischer Gewißheit erkannt werden, so frage ich: woher nehmt ihr dergleichen Sätze und worauf stützt sich unser Verstand, um zu dergleichen schlechthin nothwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten zu gelangen?" „Es ist also ungezweifelt gewiß und nicht bloß möglich oder auch wahrscheinlich, daß Raum und Zeit als die nothwendigen Bedingungen aller (äußeren und inneren) Erfahrung bloß subjective Bedingungen aller unserer Anschauungen sind, in Verhältniß auf welche daher alle Gegenstände bloße Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, vieles a priori sagen läßt, niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag." (§ 8. I. S. 81 u. 82.) „Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objectiven Formen aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjectiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht." (§ 8. IV. S. 86.) „Wenn man jenen Formen objective Realität beilegt, so kann man nicht vermeiden, daß nicht alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde." (§ 8. III. S. 85.)

5. Alle diese angeführten Stellen bezeugen, daß Kant jede andere Realität oder Objectivität des Raumes und der Zeit als die empirische keineswegs unbeachtet gelassen, vielmehr scharf ins Auge gefaßt, als widersinnig erkannt und demgemäß widerlegt hat.

Was soll ich nun dazu sagen, daß alle diese soeben angeführten Sätze von unserem Commentator als Zeugen wider mich aufgestellt werden zur Erhärtung eines neuen erschrecklichen Vorwurfs. Zwar soll ich diesmal nicht die Grabesruhe Kants gestört, aber mich einer „Fälschung" schuldig gemacht haben, nicht aus böser Absicht, sondern aus Unglück und Unverstand. Ich komme zur „Fälschung", wie Kant zur „Lücke"!

Der Commentator sagt: „Angesichts solcher Stellen war es doch geradezu eine, wenn auch subjectiv nicht beabsichtigte, so doch objective Fälschung des Thatbestandes, nicht bloß dem Sinn, sondern auch sogar dem Wortlaute nach, wenn

gesagt werden konnte: «objective Geltung» könne im Sinne Kants keinen anderen Sinn als den empirischen haben! Dieser mißlungene fischer'sche Rettungsversuch ist nichts desto weniger oft wiederholt worden." (II. S. 292.)

6. Der Thatbestand ist folgender: Kant hat bewiesen und wollte beweisen, daß jeder andere, als der empirische, Sinn der Objectivität oder Realität des Raumes und der Zeit Widersinn ist. Meint etwa der Commentator: Widersinn ist auch Sinn? So entgegne ich: „aber Unsinn!"

7. Es giebt noch eine Reihe anderer kantischer Beweise gegen die Objectivität des Raumes und der Zeit in dem von unserem Commentator geforderten und vermißten Sinn, hauptsächlich drei: 1. Setze die Objectivität des Raumes und der Zeit in Ansehung der Dinge selbst oder der Dinge an sich, und sämmtliche kosmologische Antinomien sind unlösbar, 2. setze die Objectivität des Raumes in Ansehung der Dinge selbst oder der Dinge an sich, und der in der endlosen Theilbarkeit der Materie enthaltene Widerspruch ist unlösbar, 3. setze die Objectivität der Zeit in Ansehung der Dinge selbst oder der Dinge an sich, und die Freiheit, mit welcher die Moral wie die Religion steht und fällt, ist unmöglich.

Ich habe in der Schrift gegen Trendelenburg auch diese Beweise angeführt. Der Commentator kennt diese meine Hinweisungen. Was hat er entgegnet? Nichts und weniger als nichts.

8. Wie verhält es sich nun in dem Beweise Kants von der transscendentalen Idealität des Raumes und der Zeit mit jener famosen und fabulosen „Lücke", die so viel unnützes und thörichtes Reden veranlaßt hat? Der vermißte Beweis ist geführt, es ist nicht bloß einer, sondern eine ganze Schlachtordnung. Die vermeintliche Lücke existirt nicht.

Wer zu viel beweist, beweist nichts. Wäre eine solche Lücke vorhanden, so wäre das nicht bloß eine Lücke, sondern ein Loch, in welches die ganze kritische Philosophie hineinfällt und verschwindet. Dann hätte Kant den Beweis, auf dem sein ganzes System ruht, nicht allein nur unvollständig oder hälftig, sondern gar nicht geführt, vielmehr gänzlich verfehlt. Wäre eine solche „Lücke" vorhanden, so würde es nicht neunzig Jahre gedauert haben, bis Jemand kam, der sie entdeckt haben wollte, und ein Jahrhundert, bis ein Commentator erschien, welcher die leere Entdeckung nachsprach.

9. Eine solche Lücke in einem solchen Beweise wäre geradezu ein Loch in dem Text und Zusammenhange der Ideen. Nun glaube ich eher an ein solches Loch im Kopf eines der Commentatoren Kants, wer es auch sei, als in dem Kopfe Kants. Ebenso halte ich es mit den „Verwechselungen, Verwirrungen, Verworrenheiten und Widersprüchen". Ich glaube eher an solche Irrungen in den Köpfen seiner Commentatoren, als in dem Kopfe Kants. In Vergleichung mit dem Kopfe Kants sagte Hamann von dem seinigen: „Thon gegen Eisen!" Und unsere heutigen Commentatoren Kants und „Kantphilologen" sind doch wahrlich keine Hamanns!

10. Man möge die Beweise Kants gegen die objective Geltung von Raum und Zeit in Ansehung der Dinge selbst oder der Dinge an sich bestreiten und, wenn man kann, widerlegen, aber man darf nicht sagen, daß diese Beweise fehlen. Dies heißt „die Lücke" behaupten. Eben diese Behauptung ist grundfalsch und eine der gröbsten Proben von dem Mangel an Verständniß der gesammten kantischen Philosophie, welche ohne die Ausrüstung jener Beweise, die man ihr

abspricht, gar nicht gedacht werden kann: weder als Erkenntnißlehre, noch als Sittenlehre, noch als Religionslehre.

11. Was verlangt man eigentlich von Kant? Er soll bewiesen haben, daß Raum und Zeit reine Anschauungsformen sind; er hätte aber auch beweisen sollen, daß sie das völlige Gegentheil sind: jener das ungeheure Receptaculum, gleichsam die ungeheure Weltschachtel, in der wir alle stecken und eingepackt sind, wie die bleiernen Soldaten, diese der ungeheure Fluß, welche „zwei Undinge" Kant schon in seiner Inauguralschrift als die widersinnigste aller Fictionen (commentum absurdissimum) bezeichnet hatte: er soll die transscendentale Idealität von Raum und Zeit, aber auch deren transscendentale Realität zur allgemeinen Zufriedenheit beweisen. Unsere Neukantianer verlangen von der kantischen Philosophie, was jener brave Frankfurter Bürger im März 1848 von der neuen Staatsordnung haben wollte: Preßfreiheit und Censur!

Fünftes Capitel.

Transscendentale Analytik. Die Lehre von den Begriffen des reinen Verstandes und von ihrer Deduction.

I. Die Möglichkeit der Erfahrungserkenntniß.

1. Erklärung der Aufgabe.

Aus dem Stoff der gegebenen Eindrücke (Empfindungen) entstehen nach den Gesetzen unserer anschauenden Vernunft die Erscheinungen, die Mannichfaltigkeit der sinnlichen Gegenstände und Zustände, welche nun auch geordnet, verknüpft, erkannt sein wollen. Die Erkenntniß der Erscheinungen oder sinnlichen Objecte heißt Erfahrung. Giebt es Erfahrung und wie ist sie möglich? So lautet die zweite Hauptfrage der Vernunftkritik.

Das Gebiet der Erscheinungen theilt sich in innere und äußere: jene sind die Zustände und Veränderungen unseres Gemüthes, diese die Zustände und Veränderungen der Körper; in der Erkenntniß der ersten besteht die innere Erfahrung, in der Erkentniß der anderen die äußere: die Wissenschaft der inneren Erfahrung ist Psychologie, die der äußeren Physik. Im weiteren Sinne nennen wir den Inbegriff aller Dinge in Raum und Zeit, aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung Natur und lassen dem gemäß Sinnenwelt und Natur, Erfahrungserkenntniß und Naturwissenschaft als Wechselbegriffe gelten. Jetzt lautet die obige Frage: Giebt es Naturwissenschaft und wie ist sie möglich? Wir wissen, in welchem Sinne die Vernunftkritik die Erkenntnißfrage

stellt: sie fragt nach der metaphysischen Erkenntniß, welche allgemeine und nothwendige Geltung in Anspruch nimmt, daher a priori oder durch reine Vernunft begründet sein will. Sie fragt jetzt: Giebt es reine Naturwissenschaft und wie ist sie möglich? Da nun die Thatsache einer solchen Erkenntniß schon festgestellt ist, so haben wir es nur noch mit dem zweiten Theil der Frage zu thun: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Nachdem wir eingesehen haben, unter welchen Bedingungen unsere Vernunft aus ihren Empfindungen Erscheinungen macht, soll jetzt untersucht werden, ob es Bedingungen giebt, kraft deren unsere Vernunft aus ihren Erscheinungen Erfahrung zu machen im Stande ist? Ohne Erfahrung giebt es nichts Erfahrbares, keine Gegenstände möglicher Erfahrung, so wenig als es ohne Sinnlichkeit sinnliche Objecte, ohne Sehen etwas Sichtbares giebt. Die Bedingungen der Erfahrung sind daher zugleich die Bedingungen aller Gegenstände möglicher Erfahrung. Wir nennen den Inbegriff dieser Gegenstände Natur und nehmen das Wort „Natur" genau in diesem Sinn, worin es dasselbe bedeutet als Sinnenwelt. Wir reden von der Natur nicht als einem Dinge an sich, sondern als einem vorgestellten und erkennbaren Object; auch kann unter dem kritischen Standpunkt in gar keinem anderen Sinne von ihr die Rede sein. In diesem Sinne wird uns vollkommen verständlich, wie die Frage nach den Bedingungen der Erfahrung zusammenfallen muß mit der Frage nach den Bedingungen der Natur. Wenn die Vernunftkritik fragt: „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?" so fragt sie auch: „Wie ist Natur selbst möglich?" Sie stellt und begründet diese Frage genau so, wie schon die Inauguralschrift erklärt hatte: „Die Gesetze der Sinnlichkeit werden die Gesetze der Natur sein, sofern dieselbe unseren Sinnen einzuleuchten vermag". Niemand zweifelt, daß die Gesetze der Sinnlichkeit auch die Gesetze der Sinnenwelt sein müssen. Natur ist Sinnenwelt, sie ist unsere gemeinsame Sinnenwelt. Ohne Vernunftanschauung giebt es keine Sinnenwelt. Daher muß die Vernunftkritik fragen: Wie ist Natur selbst möglich?[1]

2. Das Erfahrungsurtheil.

Die erste Frage heißt: Was ist Erfahrung? Um zu erkennen, welcher Art das Erfahrungsurtheil ist, kehren wir zu der elementaren

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 15. E. (Vol. III. pg. 145): Leges sensualitatis erunt leges naturae, quatenus in sensus cadere potest. — Prolegomena. Th. II. § 14—16. § 36. (Bd. III. S. 211—213. S. 238.)

Frage zurück, worin das Urtheil überhaupt besteht und welche Bedingungen der Vernunft dazu nothwendig sind? Jedes Urtheil ist eine Begriffsbestimmung, es bestimmt ein Subject durch sein Prädicat, es stellt jenes vor durch dieses: daher sind alle Urtheile mittelbare Vorstellungen und unterscheiden sich darin von den Anschauungen, welche unmittelbare Vorstellungen sind. Object der Anschauung ist das einzelne Ding, Object des Urtheils der Begriff, wodurch einzelne Dinge oder deren Arten vorgestellt werden. Die Anschauung ist Vorstellung der Sache, das Urtheil Vorstellung der Vorstellung; dort wird eine Erscheinung vorgestellt, hier wird eine Vorstellung gedacht; daher sind Urtheile nur durch Begriffe und ein Vermögen, welches Begriffe bildet, möglich; dieses Vermögen ist der Verstand im Unterschiede von der Sinnlichkeit. Begriffe beziehen sich auf die einzelnen Dinge mittelbar, Anschauungen unmittelbar, jene sind discursiv, diese intuitiv. Durch Begriffe erkennen heißt denken.[1]

Der Verstand ist das denkende Vermögen im Unterschiede von der Sinnlichkeit, welche das anschauende ist; diese kann nur Anschauungen, jener nur Begriffe erzeugen; daher müssen beide in jedem Erkenntnißurtheil, welches Erscheinungen verknüpft, zusammen wirken: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen leer.

Im Urtheilen besteht die Function des Verstandes, in der Untersuchung der reinen Verstandesfunctionen die Logik. Die allgemeine Logik lehrt nur die Formen der Urtheile und Schlüsse und kümmert sich nicht um ihren Inhalt und Erkenntnißwerth; dagegen forscht die kritische Untersuchung des menschlichen Verstandes nach den Bedingungen der Erkenntnißurtheile: sie ist daher „transscendentale Logik“ im Unterschiede von der formalen. Als solche hat sie die Aufgabe, die Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge durch den Verstand entweder zu begründen oder zu widerlegen; sie beweist die Möglichkeit einer Erkenntniß der Erscheinungen und die Unmöglichkeit einer Erkenntniß der Dinge an sich: die Begründung der Erfahrung ist das Thema der „transscendentalen Analytik“, die Widerlegung der Metaphysik des Uebersinnlichen das der „transscendentalen Dialektik“.[2]

Es handelt sich in der Analytik um die Möglichkeit der Erfahrungsurtheile. Jedes Erfahrungsurtheil verknüpft wahrgenommene

---

[1] Kritik d. r. V. Elementarl. Th. II. Abth. I. (Bd. II. S. 102—103.) Proleg. Th. II. § 22. — [2] Ebendas. Einleit. I—IV. (Bd. II. S. 88—98.)

Thatsachen; es ist daher ein verknüpfendes oder synthetisches Urtheil. Die Wahrnehmungen sind gegeben, nicht deren Verknüpfung, diese wird durch uns vollzogen und hinzugefügt: sie ist daher subjectiv. Wenn es nun bloß ein individueller Wahrnehmungszustand ist, welcher das Band zweier Erscheinungen ausmacht, so ist ihr Zusammenhang nur zufällig und particular, nicht nothwendig und allgemein: er gilt nur in diesem Fall für dieses Subject, keineswegs in allen Fällen für alle. Wird z. B. geurtheilt: „das Zimmer ist warm, der Zucker ist süß, der Wermuth widrig" u. s. f., so hängt die Verknüpfung solcher Wahrnehmungen lediglich von der Beschaffenheit und dem Empfindungszustande des Individuums ab, das von denselben Eindrücken jetzt so, jetzt anders afficirt wird. Eine Erfahrung dieser Art ist kein Erkenntniß-, sondern ein „Wahrnehmungsurtheil", die in ihm enthaltene Verknüpfung ist bloß subjectiv. Wenn dagegen der Zusammenhang der Erscheinungen unabhängig von dem jeweiligen Empfindungszustande des Individuums besteht, so ist die Verknüpfung nicht bloß subjectiv, sondern gilt als solche: dann stimmt das Urtheil mit dem Gegenstande überein und ist also objectiv, ein solches Urtheil bleibt sich gleich und ist in allen Fällen dasselbe. Objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit, sagt Kant, sind für jedermann Wechselbegriffe.[1]

Das Erfahrungsurtheil ist ein objectives Wahrnehmungsurtheil. Darin besteht der Charakter aller empirischen Erkenntniß. Nun wird gefragt, welches die Bedingungen sind, die ein Wahrnehmungsurtheil objectiv machen und darin den Charakter wirklicher Erfahrung ausprägen?

Brauchen wir, um die Antwort zu finden, das kantische Beispiel. Wir nehmen wahr, daß der Stein, so oft ihn die Sonne beleuchtet, erwärmt wird, daß dem ersten Eindruck jedesmal der zweite folgt. Beide Erscheinungen sind zunächst bloß in unserer Wahrnehmung verknüpft: diese Art der Verknüpfung ist nur subjectiv. Soll sie objectiv gelten, so müssen jene beiden Erscheinungen so verbunden sein, daß sie als solche zusammenhängen, unabhängig von meiner zufälligen Wahrnehmung: dann folgt die Erwärmung des Steines nicht bloß auf die Beleuchtung durch die Sonne, sondern aus derselben, d. h. die Beleuchtung gilt dann als die Bedingung oder Ursache der Erwärmung. Dieser Begriff der Ursache muß dem Wahrnehmungsurtheil hinzugefügt

[1] Prolegomena. Th. II. § 18—19.

werden, um ein Erfahrungsurtheil daraus zu machen. „Erfahrung wird allererst durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs (der Ursache zur Wahrnehmung) erzeugt.“[1]

Der Begriff der Ursache, für sich genommen, stellt kein sinnliches Object vor, er ist kein Begriff, den ich auf einen anschaulichen Gegenstand zurückführen kann, also keiner, den ich aus der Anschauung oder Wahrnehmung abstrahirt habe, wie die gewöhnlichen Gattungsbegriffe: er ist kein vorstellender, sondern ein verknüpfender Begriff, er ist aus keiner Wahrnehmung geschöpft, daher keine empirische, sondern eine reine oder ursprüngliche Vorstellung. Eine reine Anschauung kann er nicht sein, sonst müßte er sich construiren lassen, aber er läßt sich nicht sinnlich vorstellen, sondern nur denken: er ist mithin ein reiner Verstandesbegriff, welcher im Unterschiede von allen abgeleiteten oder empirischen Begriffen „Kategorie (Stammbegriff)“, im Unterschiede von allen vorstellenden Begriffen (den sogenannten Gattungsbegriffen) ein verknüpfender oder synthetischer Begriff heißen möge. Erfahrungsurtheile sind demnach nur möglich unter der Bedingung reiner Begriffe, welche selbst nur möglich sind durch den reinen Verstand.[2]

Jetzt ist die Grundfrage der transscendentalen Analytik so genau gefaßt und vorbereitet, daß sich die ganze Lösung der Aufgabe übersehen und die Untersuchung in ihren Hauptpunkten vorausbestimmen läßt. Das Erste ist, daß die reinen Begriffe entdeckt und festgestellt werden. Wenn sie vollständig vorliegen, so entsteht eine zweite Frage, welche den schwierigsten Theil der kritischen Untersuchung ausmacht. Die reinen Begriffe sind ihrem Ursprunge nach völlig subjectiv, das Erfahrungsurtheil ist objectiv: wie ist es möglich, daß diese rein subjectiven Begriffe die Bedingungen objectiver Erkenntniß ausmachen? Mit welchem Rechte dürfen sie eine solche Geltung in Anspruch nehmen?

Ist dieses Recht bewiesen oder deducirt, so steht eine neue Schwierigkeit vor uns. Wenn wir durch diese Begriffe die Erscheinungen verknüpfen und beurtheilen dürfen, so müssen wir im Stande sein, dieselben unter reine Begriffe zu subsumiren. Nun sind jene durchaus sinnlich, diese durchaus intellectuell; die einen können nur angeschaut, die andern nur gedacht werden: jene Unterordnung ist unausführbar, wenn nicht auf irgend einem Wege die reinen Begriffe anschaulich gemacht oder versinnlicht werden können. Wie können sie versinnlicht werden?

---

[1] Prolegomena. § 22. Anmkg. (III. S. 223.) — [2] Ebendas. Th. I. § 19–20. (Bd. III. S. 216–220.)

Ist auch diese Frage gelöst, so ist ausgemacht, daß die reinen Begriffe die Bedingungen der Erfahrung, also auch aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung, d. h. aller Erscheinungen sind. Was allen Erscheinungen zu Grunde liegt, nennen wir deren Princip; die Principien der Erkenntniß sind Grundsätze: also müssen jene Begriffe als die Grundsätze aller möglichen Erfahrung oder der reinen Naturwissenschaft dargethan werden.

So entwickelt sich die transscendentale Analytik, indem sie die reinen Verstandesbegriffe entdeckt, deducirt, ihre Bilder oder Schemata bestimmt, zuletzt aus den reinen Begriffen die Grundsätze der reinen Naturwissenschaft darstellt. Die Lehre von den Kategorien bildet den Ausgangspunkt, die Lehre von den Grundsätzen den Zielpunkt. Die ganze Untersuchung läßt sich in die Frage zusammenfassen: Wie können reine Begriffe Grundsätze der Erfahrung werden? Die Antwort heißt: wenn sie sowohl eine objective als auch eine sinnliche Anwendung erlauben, wenn sie im Stande sind, Erscheinungen sowohl zu verknüpfen als vorzustellen. Es ist damit der Weg bezeichnet, auf welchem die Untersuchung von den Kategorien zu den Grundsätzen fortschreitet. Kant hat sie deshalb unterschieden in die „Analytik der Begriffe" und in die „Analytik der Grundsätze".

3. Die reinen Verstandesbegriffe.

Es ist nicht schwer, die Kategorien zu entdecken, wenn man sich deutlich gemacht hat, was sie sind im Unterschiede von allen empirischen Begriffen: sie sind urtheilende Begriffe, während jene vorstellende sind; ihre Function ist nicht, Objecte vorzustellen, sondern Vorstellungen zu verknüpfen. Objecte sind in der Anschauung gegeben, niemals deren Verknüpfung; die vorstellenden Begriffe können aus der Anschauung geschöpft werden, niemals die verknüpfenden oder urtheilenden Begriffe. Nun besteht in der Verknüpfung der Vorstellungen die Form des Urtheils, welche vom Urtheile übrig bleibt, wenn man die Materie desselben, nämlich die zur Verknüpfung gegebenen Vorstellungen oder die empirischen Bestandtheile abzieht. Was übrig bleibt, ist das reine Urtheil, die reine Urtheilsform oder, da alles Urtheilen im Denken besteht, die reine Denkform. Urtheilende Begriffe sind daher so viel als reine Urtheils- oder Denkformen. Man kann sie auch reine Verstandesformen nennen, sofern das Urtheilen oder Denken die eigenthümliche Verstandes-

function bildet. Die allgemeine Logik bietet in ihrer Lehre von den Urtheilen einen sicheren „Leitfaden" zur Entdeckung der reinen Begriffe.

So viele Urtheilsformen, so viele Kategorien. Sind die Urtheilsformen vollständig gegeben, so erhalten wir damit auch sämmtliche Kategorien. Die Urtheilsform oder das von allen empirischen Vorstellungen gereinigte Urtheil ist nichts anderes, als die Verknüpfung zweier Vorstellungen, deren eine (Subject) durch die andere (Prädicat) vorgestellt wird. Reflectiren wir auf das Subject ohne Rücksicht auf seinen empirischen Inhalt, so bleibt nur der Umfang desselben oder die Größe im logischen Sinne übrig: die Quantität des Urtheils. Reflectiren wir ebenso auf das Prädicat, so wird dadurch ein Merkmal oder eine Beschaffenheit des Subjects vorgestellt: die Qualität des Urtheils. Reflectiren wir auf das Verhältniß zwischen Subject und Prädicat, so ergiebt sich als logische Form die Relation des Urtheils. Endlich die Art und Weise, wie Subject und Prädicat für unsere Erkenntniß verknüpft sind, giebt die Modalität des Urtheils. Die reinen Urtheilsformen sind daher Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Jede dieser Urtheilsformen hat ihre verschiedenen Arten. Der Begriff des Subjects ist seinem Umfange nach entweder ein allgemeiner oder besonderer oder einzelner Begriff: daher die Quantität der Urtheile sich in allgemeine, besondere und einzelne unterscheidet. In Rücksicht auf die bloße Form ist das allgemeine und einzelne Urtheil nicht unterschieden, denn in beiden Fällen wird das Subject seinem ganzen Umfange nach dem Prädicat untergeordnet; wohl aber unterscheiden sich beide in Rücksicht auf ihren Erkenntnißwerth: daher die allgemeine Logik beide identificiren kann, die transscendentale dagegen unterscheiden muß. Der Begriff des Prädicats als Merkmal oder Beschaffenheit des Subjects kann diesem zu- oder abgesprochen werden: wir erhalten die Form der Bejahung oder Verneinung. Die bejahende Form will noch genauer unterschieden werden: der Begriff des Prädicats, rein logisch genommen, läßt sich bejahen oder verneinen; es kann dem Subjecte das Prädicat (B) oder das verneinte Prädicat (Nicht-B) zugesprochen werden: diese letzte Art der Bejahung ist eine Einschränkung in Ansehung des Inhalts der Erkenntniß; dem Subjecte werden alle möglichen Prädicate zugeschrieben, mit Ausnahme dieses einen. Die allgemeine Logik darf diese sogenannten unendlichen Urtheile den bejahenden beizählen, die transscendentale muß beide unterscheiden. Die Qualität der Urtheile theilt sich demnach in bejahende, verneinende, unendliche.

Die Relation zwischen Subject und Prädicat hat drei Arten: sie ist das Verhältniß 1. des Dinges (Substanz) zur Eigenschaft (Accidenz), 2. des Grundes zur Folge, 3. des bestimmten Begriffs zu der (in ihre Arten) eingetheilten Gattung, entweder fällt der Begriff unter die eine oder unter die andere Art; er ist entweder A oder B; ist er das eine, so ist er nothwendig das andere nicht; die Urtheile schließen sich daher wechselseitig aus und stehen mithin zu einander in einer „gewissen Gemeinschaft der Erkenntnisse". In Betreff der Relation unterscheiden sich die Urtheile demnach in kategorische, hypothetische, disjunctive. — Die Modalität der Urtheile bezieht sich auf die Art und Weise der Verknüpfung des Subjects mit dem Prädicat, auf den Werth der Copula für unser Denken; die Verknüpfung (Bejahung oder Verneinung) gilt entweder als möglich oder als wirklich oder als nothwendig: die Urtheile sind demnach ihrer Modalität nach problematische, assertorische, apodiktische.[1]

Dieses sind die möglichen Formen des Urtheils, alle möglichen. Damit sind zugleich die Kategorien vollständig bestimmt. Die Formen des einzelnen, besonderen, allgemeinen Urtheils geben die Kategorien der Quantität: „Einheit, Vielheit, Allheit". Die Formen der Bejahung, Verneinung, Einschränkung geben die Kategorien der Qualität: „Realität, Negation, Limitation". Die Formen des kategorischen, hypothetischen, disjunctiven Urtheils geben die Kategorien der Relation: „Substanz und Accidenz (Subsistenz und Inhärenz), Ursache und Wirkung (Causalität und Dependenz), Wechselwirkung oder Gemeinschaft". Endlich die Formen des problematischen, assertorischen, apodiktischen Urtheils geben die Kategorien der Modalität: „Möglichkeit (Unmöglichkeit), Dasein (Nichtsein), Nothwendigkeit (Zufälligkeit)".[2]

Den Namen der Kategorien (Prädicamente) entlehnte Kant von Aristoteles, der unter dieser Bezeichnung zuerst die höchsten oder allgemeinsten Begriffe zusammenzustellen versucht hat. Den zehn aristotelischen Kategorien wurden noch fünf sogenannte Postprädicamente hinzugefügt. Doch unterscheidet unser Philosoph die eigene Kategorienlehre von der seines Vorgängers, welcher den Ursprung dieser Begriffe nicht untersucht, dieselben nicht abzuleiten, daher auch nicht zu sichten und zu ordnen gewußt hat: seine Zusammenstellung ist kein System, sondern ein

[1] Kritik d. r. V. Elementarl. Th. II. § 9. (Bd. II. S. 103—108.) — [2] Ebendaselbst. Elementarl. Th. II. § 10. (S. 108—111.) Prolegomena. Th. II. § 21. (III. S. 220 flgd.)

bloßes Aggregat, sie ist unkritisch und rhapsodisch. Unkritisch ist sie, sofern in derselben die Grundformen der Sinnlichkeit und des Verstandes nicht unterschieden sind: neben den Begriffen der Substanz, Qualität, Quantität, Relation stehen Bestimmungen der Zeit und des Raumes (quando, ubi, situs). Die Scheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, in Folge deren erst die Sichtung der sinnlichen und logischen Grundformen geschehen konnte, war bei unserem Philosophen das Werk der Kritik und die Frucht „eines langen Nachdenkens". Erst unter dem kantischen Gesichtspunkt wird die Quelle und die Leistung der Kategorien entdeckt: sie sind die „Stammbegriffe des reinen Verstandes", deren Leistung lediglich in der logischen Function des Urtheilens (Denkens) besteht. Ohne diese Einsicht läßt sich nicht unterscheiden zwischen sinnlichen und logischen Grundformen, zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Begriffen; der unkritische und rhapsodische Versuch, welchen Aristoteles gemacht hat, liefert von den Kategorien nur ein „elendes Namenregister ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs".[1]

Es giebt ein oberstes Princip, woraus die Kategorien abgeleitet werden müssen und es giebt Begriffe, die aus ihnen folgen und eben so rein logisch, aber nicht eben so ursprünglich sind, wie sie. Diese Begriffe nennt Kant „Prädicabilien" im Unterschiede von den „Prädicamenten". So folgen z. B. aus der Kategorie der Ursache und Wirkung die Begriffe der Kraft, der Handlung, des Leidens u. s. f. Mit der Tafel der Kategorien ist zugleich eine vollständige Eintheilung der logischen Fächer gegeben, wir erkennen den Ort und die Stelle, wohin jeder Begriff gehört, die Gesichtspunkte, unter denen jedes Erkenntnißobject betrachtet und erörtert sein will. Daher nimmt und braucht Kant seine Kategorienlehre als die Grundlage einer „systematischen Topik".[2]

In seiner Kategorientafel findet unser Philosoph bemerkenswerthe Unterschiede und Uebereinstimmungen, aus denen eine symmetrische Ordnung des Ganzen einleuchte, welche einen tieferen Grund haben müsse. Die Kategorien der Quantität und Qualität unterscheiden sich von denen der Relation und Modalität: diese haben, was bei jenen der Fall nicht ist, zu ihrem durchgängigen Thema Begriffe, deren jeder sein Correlatum fordert, wie Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. f. Demnach theilen sich die vier Gruppen der Kategorien in zwei Classen:

[1] Kritik d. r. V. Elementarl. Th. II. § 10. (Bd. II. S. 111—112.) Prolegomena. Th. II. § 39. (Bd. III. S. 243—246.) — [2] Ebendas. § 10. (Bd. II. S. 112—113.)

mathematische und dynamische: jene hat es mit Größenbestimmungen, diese mit Existenz und Wirkungsart zu thun. Während sonst die vollständige Eintheilung eines Begriffes dichotomisch (A und Nicht-A) ist, gilt in den Kategorien durchgängig eine trichotomische Eintheilung: jede der vier Gruppen besteht aus drei Begriffen, und der dritte Begriff erscheint jedesmal als die Vereinigung der beiden ersten. So vereinigen sich Einheit und Vielheit in der Allheit, Realität und Negation in der Limitation, Substanz und Causalität in der Wechselwirkung, Möglichkeit und Dasein in der Nothwendigkeit. Jede Kategorie entspricht einer Urtheilsform, nur in einem einzigen Fall ist diese Uebereinstimmung weniger augenfällig, als in allen übrigen: nämlich die Correspondenz zwischen der Kategorie der Wechselwirkung (Gemeinschaft) und der Form des disjunctiven Urtheils.[1]

Unter den Kategorien sind die der Relation insofern die wichtigsten, als durch sie der objective Zusammenhang der Erscheinungen vorgestellt wird; insbesondere ist es der Begriff der Causalität, welcher in dem vorkritischen Entwicklungsgange unseres Philosophen als das entscheidende Problem auftrat und auch in den kritischen Untersuchungen vorzugsweise gebraucht wird, um die Function der Kategorien zu exemplificiren.[2]

II. Die Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

1. Erklärung der Aufgabe.

Es ist festgestellt, daß unsere Erfahrungsurtheile durch die Kategorien bedingt sind, welche der Philosoph vollständig aufgefunden und geordnet haben will, indem er dem Leitfaden der logischen Urtheile folgte. Jetzt erhebt sich die zweite Frage, deren schwierige Auflösung uns nöthigt, tiefer als bisher in die Einrichtung der menschlichen Vernunft einzudringen: Wie sind durch reine Begriffe Erfahrungsurtheile möglich? Wie können Begriffe, da sie rein subjectiv sind,

---

[1] Kritik d. r. V. § 11. (Bd. II. S. 113—115.) Prolegomena. Th. II. § 39. (Bd. III. S. 247, Anmkg.) — [2] Apelt in seiner Metaphysik (1857) nimmt die Kategorien der Relation als die Grundbegriffe, von denen die übrigen abzuleiten seien; Schopenhauer in seiner Kritik der kantischen Lehre (1819) will überhaupt keine anderen gelten lassen und führt sie zurück auf die Causalität, mit der die Begriffe der Substanz und Wechselwirkung zusammenfallen. Die Causalität gilt ihm nächst Raum und Zeit als alleinige Verstandesfunction, und der Verstand als das anschauende Erkenntnißvermögen.

unsere Wahrnehmungsurtheile objectiv machen? Mit welchem Rechte nehmen sie eine solche Geltung in Anspruch? Die Begründung dieser Rechtsansprüche ist die Aufgabe der „Deduction". Wenn Begriffe durch die Erfahrung erworben werden, so haben sie das Recht einer empirischen Geltung, und die Nachweisung desselben ist eine „empirische Deduction". Die reinen Begriffe stammen nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem reinen Verstande, der ihr vorausgeht: daher kann ihre Deduction nicht empirisch, sondern nur transscendental sein. Es handelt sich demnach um „die transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe", welche Untersuchung, wie immer wieder hervorzuheben ist, Kant selbst für die schwierigste seiner Aufgaben erklärt hat.

Wir werden unserem Philosophen in dieser Untersuchung am sichersten folgen, wenn wir sogleich den Punkt der Schwierigkeit und den der Auflösung ins Auge fassen. Unabhängig von aller Erfahrung, wie die reinen Begriffe sind, sollen sie in aller Erfahrung gelten. Rein subjectiv von seiten ihres Ursprungs, behaupten sie empirische Objectivität von seiten ihrer Geltung. Wie ist dies möglich? Wenn die Objecte Dinge an sich sind, die als solche völlig unabhängig von dem Subject und seiner Vorstellung existiren, wie es dem gewöhnlichen Bewußtsein erscheint, so ist die Sache nicht möglich. In diesem Punkte liegt die Schwierigkeit, welche unauflöslich wäre, wenn sich die Objecte wirklich so, wie eben gesagt, zu uns verhielten. Indessen ist schon festgestellt, daß unsere Gegenstände nicht durch eine Kluft von uns geschieden sind, denn sie sind nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen.

Raum und Zeit waren auch unabhängig von und doch gültig in aller Erscheinung; ihre transscendentale Idealität vertrug sich nicht bloß mit ihrer empirischen Realität, sondern enthielt deren Grund. Raum und Zeit gelten deshalb in allen Erscheinungen, weil sie die Erscheinungen machen, denn sie sind die reinen Vernunftanschauungen, ohne welche nichts angeschaut werden, d. h. nichts erscheinen kann. Wenn sich nun die reinen Begriffe so zur Erfahrung verhalten, wie Raum und Zeit zur Erscheinung, so ist das Recht ihrer empirischen Geltung (Realität) bewiesen oder deducirt: sie gelten deshalb in aller Erfahrung, weil sie die Erfahrung machen, wie Raum und Zeit die Erscheinung. In diesem Punkte liegt die Auflösung der Frage. Es ist leicht zu sehen, daß auf keinem anderen Wege die transscendentale Deduction geführt und die Erfahrung begründet werden kann. Alle Erkenntniß fordert die Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand. Wenn diese

Uebereinstimmung nicht als das Werk einer wunderbaren Harmonie gelten, sondern natürlich erklärt werden soll, so muß entweder die Vorstellung durch den Gegenstand oder dieser durch jene bewirkt sein. Im ersten Fall ist die Vorstellung empirisch, wie unsere Empfindungen. Aber die reinen Begriffe sind nicht empirisch, sondern a priori; daher bleibt zur Erklärung ihrer Uebereinstimmung mit den Objecten nur der zweite Fall übrig: sie müssen es sein, die den Gegenstand möglich machen. Wenn sie es sind, so ist ihre Geltung einleuchtend: dann sind sie „als die Bedingungen a priori der Möglichkeit aller Erfahrung erkannt". Diesen Punkt bezeichnet der Philosoph selbst als das Principium, worauf die ganze Nachforschung der transscendentalen Deduction gerichtet sein müsse.[1] Die transscendentale Logik (Analytik) hat demnach in ihrer Begründung der Erfahrung eine der transscendentalen Aesthetik in deren Begründung der Erscheinungen völlig analoge Aufgabe. Hatte doch Kant die Nachweisung, daß Raum und Zeit empirische Realität haben, auch die transscendentale Deduction dieser Vorstellungen genannt.[2]

2. Die Entstehung der Erfahrungsobjecte.

Die Schwierigkeiten sind erkannt, nicht gelöst. Es ist leichter, das Thema unserer Aufgabe und das Ziel ihrer Lösung einzusehen, als den sehr verwickelten und schwierigen Gang der Untersuchung, der uns zeigen soll, wie die Erfahrungsobjecte entstehen. Der Philosoph hat für gut gefunden, in der zweiten Ausgabe der Kritik diesen Theil der Untersuchung umzuarbeiten[3]; indessen folgen wir schon aus historischen Gründen der ersten Ausgabe, um den ursprünglichen Ideengang in dieser wichtigen Frage zu erkennen und mit der späteren Darstellung zu vergleichen.

Unter den Erfahrungsobjecten verstehen wir die Erscheinungen und deren allgemeingültige und nothwendige Verknüpfung. Nun sind die Erscheinungen selbst angeschaute Empfindungen, in Raum und Zeit geordnete Eindrücke, die, sowohl was ihren Stoff als ihre Form betrifft, den Charakter der Mannichfaltigkeit haben: sie sind von seiten ihres Stoffes sinnliche Eindrücke und darum so verschiedenartig als die

[1] Kritik d. r. V. Elementarl. Th. II. § 13—14. (Bd. II. S. 118—124.) — [2] S. oben Buch II. Cap. IV. S. 379 flgd. — [3] Kritik d. r. V. Elementarlehre. Th. II. § 15—27. (Bd. II. S. 127—153.) Die erste Ausgabe der Kritik ist nicht paragraphirt, die zweite nur bis zu dem eben bezeichneten Punkte.

Affectionen unserer Sinnlichkeit; sie sind von seiten ihrer Form Größen und als solche aus gleichartigen Theilen zusammengesetzt. Was im Raum ist, muß außer einander, was in der Zeit ist, entweder zugleich oder nach einander sein: daher hat jede Raum- und Zeitgröße, also die Form jeder Erscheinung den Charakter der Vielheit. Dies gilt auch von den reinen Größen der Mathematik, welche construirt werden oder aus bloßen Elementen der Anschauung bestehen. Nehmen wir eine Mannichfaltigkeit gegebener Elemente, gleichviel ob sie Eindrücke oder Anschauungen, ob sie qualitativ oder bloß quantitativ verschieden sind, so kann nur durch deren allgemeingültige und nothwendige Verknüpfung ein Gegenstand entstehen, der als solcher jedem einleuchtet. Denn so lange jene Elemente bloß vereinzelt und einander fremd sind, kann von keiner Erkenntniß und Erfahrung, nicht einmal von Erscheinungen die Rede sein, denn die letzteren bestehen aus einer Menge stofflicher und formaler Elemente, und wenn diese nicht auf eine nothwendige und allgemeingültige Art verbunden werden können, so kommen die Erscheinungen gar nicht zu Stande, welche das Erfahrungsurtheil verknüpfen soll. Daher schließt die Frage nach der Entstehung der Erfahrungsobjecte die nach der Entstehung der Erscheinungen in sich, die transscendentale Analytik muß diese Frage erneuen und tiefer fassen, als es der transscendentalen Aesthetik möglich war. Damals galten Raum und Zeit als die formgebenden Vermögen, welche die Eindrücke ordnen und verknüpfen, jetzt erscheinen sie selbst als eine Mannichfaltigkeit von Elementen, die einer objectiven Verknüpfung bedürfen. Jetzt wird gefragt: wie die reinen Anschauungen der Vernunft und die reinen Größen der Mathematik Objecte sein können, die wir begreifen?

Durch die Sinnlichkeit sind uns von seiten sowohl ihrer Empfindung als ihrer Anschauung nur viele und verschiedene Elemente gegeben, deren Verbindung nothwendig, aber nicht gegeben ist, auch nicht durch unsere Sinnlichkeit, sondern nur durch unsere spontane und intellectuelle Thätigkeit erzeugt werden kann. Weil diese Verbindung oder Synthesis erst den Gegenstand der Erfahrung möglich macht, darum ist sie nicht empirisch, sondern „rein“ oder „transscendental“. Die Bedingungen, wodurch dieselbe hervorgebracht wird, gehören zu der Einrichtung unserer Vernunft, weshalb sie reine oder transscendentale Vermögen heißen.

Die Synthesis selbst muß dreifacher Art sein, damit die gegebenen mannichfaltigen Elemente nicht bloß verknüpft, sondern in nothwendiger

und allgemeingültiger Form verknüpft werden. Um die sinnlich gegebenen Elemente a, b, c, d u. s. f. auf solche Weise zu verbinden, ist nothwendig: 1. daß wir sie sämmtlich auffassen, eines nach dem andern, 2. daß wir bei jedem neuen Gliede der Vorstellungsreihe die vorangegangenen (nicht vergessen, sondern) uns wiedervergegenwärtigen, also die Vorstellungen von a, b, c wiedererzeugen, indem wir d auffassen, 3. daß wir in den wiedervergegenwärtigten Vorstellungen a, b, c auch dieselben Data wiedererkennen, die wir als a, b, c aufgefaßt haben.

Die dreifache Synthesis besteht demnach in der Auffassung oder „Apprehension" der gegebenen Vorstellungselemente, in der Wiedervergegenwärtigung oder „Reproduction" des Aufgefaßten, in der Wiedererkennung oder „Recognition" der früheren Vorstellungen in den wiedererzeugten. Die Apprehension geschieht in der Anschauung (Wahrnehmung), die Reproduction in der (reproductiven) Einbildung, die Recognition im Begriff (Urtheil): daher bezeichnet der Philosoph die drei Arten der Verbindung als „die Synthesis der Apprehension in der Anschauung", „die Synthesis der Reproduction in der Einbildung" und „die Synthesis der Recognition im Begriff". Wenn wir in einer gegebenen Vorstellungsreihe Glied für Glied auffassen, aber nicht im Stande sind, bei dem letzten alle früheren wiedervorzustellen, so hilft die Synthesis der Apprehension nichts, es kommt zu keinem Gegenstande, weil zur Verbindung seiner Elemente die Möglichkeit der Zusammenfassung fehlt. Es läßt sich kein Strick drehen aus Sand oder Wasser. Zur Apprehension in der Anschauung gehört daher nothwendig die Reproduction in der Einbildung, weil die erste ohne die zweite gar nicht zu Stande kommt. „Es ist offenbar", sagt Kant, „daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittage zum anderen denke, oder auch eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich nothwendig eine dieser mannichfaltigen Vorstellungen nach der anderen fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die ersten Theile der Linie, die vorhergehenden Theile der Zeit oder die nach einander vorgestellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können." „Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Syn-

thesis der Reproduction unzertrennlich verbunden. Und da jene den transscendentalen Grund der Möglichkeit aller Erkenntnisse überhaupt (nicht bloß der empirischen, sondern auch der reinen a priori) ausmacht, so gehört die reproductive Synthesis der Einbildungskraft zu den transscendentalen Handlungen des Gemüths, und in Rücksicht auf dieselbe wollen wir dieses Vermögen auch das transscendentale Vermögen der Einbildungskraft nennen." [1]

Indessen sind durch die Apprehension in der Anschauung und die Reproduction in der Einbildung die gegebenen Elemente noch keineswegs wirklich vereinigt. Wir fassen sie auf, eines nach dem andern, und vergegenwärtigen uns bei den folgenden alle vorhergehenden, so daß uns die Reihe der Vorstellungen ganz vorschwebt, aber noch verbürgt nichts, daß die wiedererzeugten Vorstellungen auch genau dieselben sind, als welche in der Auffassung gegenwärtig waren, daß die reproducirten Vorstellungen identisch sind mit den apprehendirten. Wenn sie es nicht sind, so haben wir in der Auffassung und Zusammenfassung der gegebenen Elemente den Schein der Vollständigkeit erreicht, aber den Charakter der Realität verloren. Zur wirklichen Vereinigung der gegebenen Vorstellungselemente ist daher schlechterdings nothwendig: daß wir die früheren Vorstellungen nicht bloß wiedererzeugen, sondern auch in ihrer Reproduction wiedererkennen, daß wir der Identität beider sicher sind. Wir müssen sicher sein, daß die Vorstellung, welche wir uns im Zeitpunkte c wieder vergegenwärtigen, dieselbe ist, die wir im Zeitpunkte b gehabt haben: dies ist nur möglich, wenn wir beide Vorstellungen vergleichen oder in einem Urtheile begreifen können. Daher bezeichnet Kant den Act des Wiedererkennens als „die Synthesis der Recognition im Begriff". Nun entsteht die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Synthesis.

Wenn unser Bewußtsein dem Wechsel seiner Zustände dergestalt unterworfen ist, daß es sich in jedem Momente ändert, so ist die Identität zweier Vorstellungen in verschiedenen Zeitpunkten unmöglich, also auch das Bewußtsein dieser Identität oder die Recognition und deren Synthesis. Unsere inneren Wahrnehmungszustände sind jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben; unser Bewußtsein, soweit es seine inneren

[1] Kritik d. r. V. (1781): Elementarl. Th. II. Ded. der reinen Verstandesbegriffe. Abschn. II. (Bd. II. S. 641 u. 642.) Ausg. von Kehrbach. (S. 112—118.)

Wahrnehmungszustände vorstellt, ist, wie diese, in fortwährender Veränderung begriffen und daher unvermögend, die Identität zweier Vorstellungen zu erkennen, also auch nicht im Stande, die frühere Vorstellung in der späteren wiederzuerkennen. Wenn ich selbst in jedem Augenblick ein anderer bin, so können zwei Vorstellungen, die ich in verschiedenen Momenten gehabt habe, nicht dieselben sein.

Zu jener „Recognition im Begriff", ohne welche eine wirkliche Vereinigung gegebener Elemente nicht stattfinden kann, gehört demnach ein Bewußtsein, welches in allem Wechsel der Wahrnehmungszustände unveränderlich dasselbe bleibt: ein „reines, ursprüngliches, unwandelbares Bewußtsein", welches der Philosoph im Unterschiede von der „empirischen Apperception (innerer Sinn)" die „transscendentale" nennt. Das empirische Bewußtsein ist so wandelbar und verschieden, wie unsere Empfindungszustände; das reine Bewußtsein ist unwandelbar und stets dasselbe. Ohne diese Identität des Bewußtseins giebt es keine Identität in unseren Vorstellungen, keine Sicherheit, daß unsere Raum- und Zeitanschauungen sich gleich bleiben und morgen genau dieselben sein werden als heute, keine Möglichkeit, daß wir uns diese Anschauungen objectiv machen, daß wir sie als das, was sie sind, begreifen: also ohne das reine Bewußtsein keine Möglichkeit der Begriffe des Raumes und der Zeit.

Kant erklärt von der transscendentalen Apperception: „Daß sie diesen Namen verdiene, erhellt schon daraus, daß selbst die reinste, objective Einheit, nämlich die Begriffe a priori (Raum und Zeit), nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich ist. Die numerische Einheit dieser Apperception liegt also a priori allen Begriffen ebensowohl zu Grunde, als die Mannichfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit."[1] Ohne die Identität des Bewußtseins wäre die Identität in unserer Vorstellung der Erscheinungen und der Sinnenwelt unmöglich; es gäbe ohne dieselbe keine durchgängige und einleuchtende Einheit in der Natur der Dinge, keine Weltvorstellung, die bei allem Wechsel unserer Wahrnehmungen dieselbe bleibt. Daß uns die Welt, welche wir vorstellen, stets als dieselbe erscheint, und wir in der gegenwärtigen Sinnenwelt dieselbe wiedererkennen, die wir von jeher vorgestellt haben, daß es, kurz gesagt,

---

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Von der Ded. d. r. V. Abschn. II. 3. (Bd. II. S. 642—645.) Rehrbach. S. 118—121.

eine gemeinsame Sinnenwelt giebt: davon liegt der tiefste Grund in der Identität und Unwandelbarkeit des reinen Bewußtseins oder, wie Kant sagt, in „der transscendentalen Einheit der Apperception".

Der Gegenstand des empirischen Bewußtseins sind unsere wechselnden Wahrnehmungszustände, d. h. unser eigenes Selbst, das so „vielfarbig" ist als seine Vorstellungen. Der Gegenstand des reinen Bewußtseins ist unser eigenes Selbst, aber nicht das wechselnde und vielfarbige, sondern „das stehende und bleibende Selbst", das sich selbst gleiche, welches mit dem reinen Bewußtsein identisch ist. Daher ist das letztere „das ursprüngliche und nothwendige Bewußtsein der Identität seiner selbst", „das ursprüngliche Selbstbewußtsein" oder „die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins". In dieser Vorstellung sind alle Erscheinungen, so verschieden sie sein mögen, vereinigt: sie sind sämmtlich meine Vorstellungen, sie gehören alle zu einem identischen Bewußtsein und sind in der Einheit desselben begriffen. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein ist die Vereinigung aller Vorstellungen, die synthetische Einheit derselben, das Bewußtsein dieser synthetischen Einheit. „Ich gleich Ich" ist ein analytischer Grundsatz. „Ich gleich der Einheit aller Vorstellungen" ist ein synthetischer: es ist die nothwendige Einheit der Apperception, welche der Philosoph als „den obersten Grundsatz aller menschlichen Erkenntniß" bezeichnet.[1] Hier ist der höchste Punkt, bis zu welchem Kant in seiner Deduction der reinen Verstandesbegriffe vordringt. Dieses Ziel nahm später Fichte zu seinem Ausgangspunkt, indem er das Selbstbewußtsein oder Ich zum Princip der Wissenschaftslehre machte und auf dem Wege, welchen Kant an der tiefsten Stelle der Vernunftkritik gebahnt und gewiesen hatte, fortschreiten wollte.[2]

Die nothwendige Einheit der Apperception, wie Kant das ursprüngliche Selbstbewußtsein nennt, ist das Band unserer Vorstellungen, das Princip ihrer Einheit und ihres Zusammenhangs, ohne welche unsere Anschauungen gedankenlos, unsere Erscheinungen ein bloßes Gewühl, unsere Vorstellungen ein gegenstandloses blindes Spiel, weniger als ein Traum sein würden. Es giebt für uns nur eine Erfahrung, wie es nur einen Raum und eine Zeit giebt, und der Grund dieser Thatsache liegt in der Einheit unseres Denkens, in der Einheit unseres

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Von der Deduction u. s. f. Abschn. II. (Bd. II. S. 645—647.) Vgl. Kr. d. r. V. (1787.) Elementarl. Th. II. § 16. — [2] Vgl. meine Gesch. d. n. Philos. Bd. V. Zweite Aufl. S. 474—479.

Bewußtseins, in jener transscendentalen Apperception, die der Philosoph deshalb „das Radicalvermögen aller unserer Erkenntniß" genannt hat. Da wir unter Natur nichts anderes verstehen, als unsere gesetzmäßige und geordnete Sinnenwelt, so ist klar, daß diese Vorstellung von den Bedingungen unserer Vernunft abhängt und sich nach denselben richtet, daß die Natureinheit in diesem Sinne bedingt ist durch die Vernunfteinheit, d. h. die Einheit und Identität des Bewußtseins.

In der ersten Ausgabe der Kritik findet sich darüber folgende sehr bemerkenswerthe Stelle: „Daß die Natur sich nach unserem subjectiven Grunde der Apperception richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmäßigkeit abhangen solle, lautet wohl sehr widersinnig und befremdlich. Bedenkt man aber, daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von Vorstellungen des Gemüthes sei, so wird man sich nicht wundern, sie bloß in dem Radicalvermögen aller unserer Erkenntniß, nämlich der transscendentalen Apperception, in derjenigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Object aller möglichen Erfahrung, d. i. Natur heißen kann, und daß wir auch eben darum diese Einheit a priori, mithin auch das nothwendig erkennen können, was wir wohl müßten unterwegs lassen, wäre sie unabhängig von den ersten Quellen unseres Denkens an sich gegeben. Denn da wüßte ich nicht, wo wir die synthetischen Sätze einer solchen allgemeinen Natureinheit hernehmen sollten, weil man sie auf solchen Fall von den Gegenständen der Natur selbst entlehnen müßte, da dieses aber nur empirisch geschehen könnte, so würde daraus keine andere, als bloß zufällige Einheit gezogen werden können, die aber bei weitem an den nothwendigen Zusammenhang nicht reicht, den man meint, wenn man Natur nennt."[1] In diesem Sinne erklären die Prolegomena: „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor".[2]

Das empirische Bewußtsein ist so wechselnd und verschieden, wie die menschlichen Individuen; das reine Bewußtsein ist identisch, unwandelbar und darum in jedem dasselbe. Was dieses Bewußtsein vorstellt oder verknüpft, gilt daher für alle, d. h. es hat den Charakter allgemeiner und nothwendiger oder objectiver Geltung. Erst

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Ded. d. r. V. Abschn. II. 4. (Bd. II. S. 647—650.) Kritik d. r. V. (1787.) § 26. — [2] Prolegomena. Th. II. § 36. Schluß. (III. S. 240.)

dadurch kommt in unsere Erscheinungen und Wahrnehmungen Objectivität, d. h. sie werden Erfahrungsobjecte und Erfahrungsurtheile. Nun ist das reine Bewußtsein nicht receptiv, sondern thätig und productiv, es verhält sich nicht empfindend oder stoffempfangend, sondern bloß verknüpfend oder formgebend, es verhält sich in seiner Formgebung nicht anschauend, sondern denkend oder urtheilend: daher sind die Formen, welche es giebt, Urtheilsformen oder Kategorien; daher sind es die reinen Verstandesfunctionen oder die reinen Begriffe, welche die Erfahrungsobjecte begründen: sie machen die Erfahrung und gelten deshalb, so weit dieselbe reicht.

Dies war der zu beweisende Punkt, das Thema der Frage, welche jetzt gelöst ist. „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die eben angeführten Kategorien sind nichts anderes als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten. Also sind jene auch Grundbegriffe, Objecte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken, und haben also a priori objective Gültigkeit, welches dasjenige war, was wir eigentlich wissen wollten.“ [1]

3. Die productive Einbildungskraft.

Es sind drei Bedingungen, durch welche die objective und gemeinsame Sinnenwelt zu Stande kommt: die Mannichfaltigkeit der gegebenen Vorstellungselemente, die Synthesis dieser Elemente, die Einheit und Nothwendigkeit dieser Synthesis. In der Empfindung und Anschauung ist uns nur Mannichfaltiges gegeben: daher kann man der Sinnlichkeit, wie sich Kant ausdrückt, nur „Synopsis“, aber nicht „Synthesis“ zuschreiben. Jenen drei Bedingungen entsprechen drei subjective Vermögen oder Erkenntnißquellen: Sinn, Einbildung und Apperception. Ist der Gegenstand unserer Vorstellung bereits durch Erfahrung gegeben, so müssen seine Elemente empirisch aufgefaßt, reproducirt und erkannt werden: der Sinn verhält sich zu dem gegebenen Object als empirische Wahrnehmung, die Einbildung als empirische Reproduction und Verknüpfung, die Apperception als empirisches Bewußtsein. [2]

---

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Ded. d. r. V. Abschn. II. 4. (Bd. II. S. 648.) Kehrbach. S. 114. Kritik d. r. V. (1787.) Elementarl. Th. II. § 19—23. (Bd. II. S. 131--139.) — [2] Ebendas. (1781.) Deduction d. r. Verstandesbegr. Abschn. III. (Bd. II. S. 650 flgd.)



Aber bevor uns der Gegenstand in der Erfahrung gegeben ist, muß derselbe entstanden oder aus seinen gegebenen Elementen durch deren nothwendige Verknüpfung hervorgebracht sein. Die productiven Vermögen, kraft deren diese Synthesis geschieht, sind transscendental, weil sie die Erfahrungsobjecte bedingen oder machen; sie sind intellectuell, weil durch die Sinnlichkeit nur viele und mannichfaltige Elemente gegeben sind, nie deren wirkliche Synthesis oder Einheit. Nun sind die Gegenstände, ehe wir sie mit Bewußtsein vorstellen und erforschen, bereits so bestimmt, daß wir genöthigt sind, sie immer auf dieselbe allgemeingültige Art vorzustellen; ihre Elemente sind dergestalt verknüpft, daß unser Bewußtsein eine einheitliche und gemeinsame Sinnenwelt vorfindet. Die Erscheinungen haben schon den Charakter der Identität und Objektivität, bevor die bewußte Erkenntniß derselben eintritt: daher muß es ein transscendentales und intellectuelles Vermögen geben, welches diese nothwendige und allgemeine Synthesis bewußtlos erzeugt.

Dieses Vermögen, das von der Apprehension unterschieden sein muß und dem Bewußtsein vorausgeht, ist die Einbildung, welche wir bisher nur als ein reproductives Vermögen kennen gelernt haben, die uns aber jetzt, da sie die Bedingung zur bewußten Erfahrung und Erkenntniß ausmacht, als ein productives und intellectuelles Vermögen einleuchtet. Die tiefsinnige Lehre von der productiven und intellectuellen Einbildungskraft hatte Kant sogleich an die Spitze seiner Kategorienlehre gestellt, und er hat nichts daran geändert. „Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen: das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verschafft."[1]

Die Einbildung leistet, was die Apprehension nicht vermag: diese verhält sich zu den gegebenen Elementen nur auffassend, nicht zusammenfassend. Es ist aber klar, daß ohne eine solche Zusammenfassung, welche zunächst durch Reproduction geschieht, auch die Auffassung der gegebenen Elemente nicht vollendet werden, also überhaupt nicht zu Stande kommen kann: daher ist ohne Einbildung auch die Wahrnehmung nicht möglich.

---

[1] Kritik d. r. V. Elementarl. Th. II. § 10. (Bd. II. S. 109.)

„Daß die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psycholog gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen theils nur auf Reproductionen einschränkte, theils, weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch gar zusammen und brächten Bilder der Gegenstände zu Wege, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Function der Synthesis derselben erfordert wird.“ [1]

Die Einbildungskraft soll aus den gegebenen Elementen oder Eindrücken ein Bild machen, sie muß dieselben daher auffassen und zusammenfassen: sie ist es, welche apprehendirt und reproducirt. Es würde aber kein Bild, sondern nur ein regelloser Haufen zu Stande kommen, wenn die Einbildungskraft in ihrer Reproduction willkürlich handelte und von der Vorstellung a eben so gut zu b, wie zu c oder d u. s. f. fortgehen könnte: sie muß daher an gewisse Regeln gebunden sein, nach welchen sie die Vorstellungselemente reproducirt oder zusammenfaßt. Die Reproduction nach Regeln heißt Association. Wenn diese Verkettung der Eindrücke bloß nach subjectiven Regeln stattfindet oder, was dasselbe heißt, ihren Grund in den Wahrnehmungen des empirischen Bewußtseins hat, die bei dem einen so, bei dem andern anders ausfallen, so kann unmöglich ein Bild entstehen von nothwendigem und allgemeingültigem Charakter. Können die Erscheinungen nur so verknüpft werden, wie sie wahrgenommen sind, so ist ihre Reproduction zwar geregelt, aber nicht gesetzmäßig, denn der Grund, von dem sie abhängt, ist durch den Gang des empirischen Bewußtseins, also durch zufällige Bedingungen bestimmt: daher ist hier die Regel der Reproduction selbst bloß subjectiv und zufällig. Objective und nothwendige Regeln sind Gesetze. Nicht wie die Erscheinungen sich in unserem empirischen Bewußtsein zusammenfinden, sondern wie sie unter einander selbst zusammenhängen: dies allein ist der Grund, welcher die Verknüpfung gesetzmäßig macht. Den Zusammenhang der Erscheinungen selbst, der unabhängig von den Wahrnehmungszuständen des Individuums besteht, nennt Kant ihre wirkliche Zusammengehörigkeit oder Affinität. Diese ist das Gesetz der associirenden Einbildungskraft.

Wenn die Erscheinungen nicht „associabel“ wären, d. h. durchgängig zusammenhingen, so könnte sie unsere Einbildungskraft nicht dergestalt

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Ded. d. r. Verstandesbegr. Abschn. III. (Bd. II. S. 654, Anmkg.) Kehrbach. S. 130 Anmkg.

associiren, daß wir dieselben Objecte oder eine gemeinsame Sinnenwelt vorstellen. Der Grund aber dieser Affinität, dieses durchgängigen Zusammenhangs aller Erscheinungen liegt in dem reinen Bewußtsein, in jener transscendentalen Einheit der Apperception, welche die synthetische Einheit aller Erscheinungen ausmacht. Daher ist die Affinität der Erscheinungen nicht empirisch, sondern transscendental. Es ist gleichbedeutend, ob wir die Zusammengehörigkeit der Erscheinungen ihre „transscendentale Affinität" oder ihren durchgängigen Zusammenhang oder ihre Vereinbarkeit und Vereinigung im reinen Bewußtsein nennen. Wir reden nicht von Dingen an sich, sondern von Erscheinungen. Diese sind nichts für sich, sondern bedürfen eines Subjects, dem sie erscheinen, alle ohne Ausnahme, sie bedürfen eines Bewußtseins, in dem alle vereinigt werden können und vereinigt sind. Diese ihre Vereinbarkeit im reinen Bewußtsein gehört zu ihrem Charakter und macht die Bedingung, ohne welche sie aufhören würden, zu sein, was sie sind: nämlich Erscheinungen.

Was der Philosoph „die transscendentale Affinität der Erscheinungen" nennt, ist daher ihr gemeinsamer Charakter, ihre gemeinsame Bedingung und gilt deshalb mit Recht als ihre objective Zusammengehörigkeit. Ohne diese transscendentale Affinität giebt es keine Erscheinungen, also auch kein Bewußtsein, dem etwas erscheint: kein Bewußtsein als Einheit aller Erscheinungen. Wenn daher der Philosoph das reine Bewußtsein als die Bedingung der transscendentalen Affinität der Erscheinungen und diese wiederum als die Bedingung des reinen Bewußtseins bezeichnet, so muß man darin keinen fehlerhaften Zirkel sehen, als ob er von zwei getrennten Sachen redete, deren jede von der anderen abhinge. Er redet von einer und derselben Sache: nämlich von dem reinen Bewußtsein als der nothwendigen Bedingung der Erscheinungswelt. Ohne ein solches Bewußtsein giebt es keine Erscheinungswelt, und ohne Erscheinungswelt kein reines Bewußtsein als deren Bedingung.[1]

---

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Ded. d. r. V. Abschn. III. (Bd. II. S. 654 flgd.) Vgl. J. Mainzer: Die kritische Epoche in der Lehre von der Einbildungskraft u. s. f. (1881.) Der Verfasser hat in seiner sonst wohlunterrichteten Darstellung den obigen Punkt zweideutig gelassen, indem er die Affinität der Erscheinungen auch als eine Bedingung des reinen Bewußtseins ansieht, die unabhängig von dem letzteren sein könnte. (S. 53 flgd.)

Nun ist es die Einbildungskraft, die aus den gegebenen Vorstellungselementen die Erscheinungswelt gestaltet, indem sie 1. jene Elemente apprehendirt und reproducirt, 2. ihre Reproduction nach dem Gange des empirischen Bewußtseins regelt oder die Vorstellungen associirt, 3. diese ihre Association nach den Bedingungen (der transscendentalen Affinität der Erscheinungen oder) des reinen Bewußtseins ordnet. Das empirische Bewußtsein macht die Reproduction der Einbildung regelmäßig oder begründet die Association; das reine Bewußtsein macht die Association gesetzmäßig und bringt Verstand in das Werk der Einbildung. In der Apprehension, Reproduction und Association, so weit dieselbe nur geregelte Reproduction ist, verfährt die Einbildungskraft empirisch, wahrnehmend, sinnlich; in der Association, sofern dieselbe in der gesetzmäßigen Verknüpfung der Vorstellungen besteht, handelt sie productiv und intellectuell, denn sie verfährt nach Regeln, die nicht aus der Erfahrung folgen, sondern das Object derselben hervorbringen und selbst aus dem reinen Verstande hervorgehen.

Ohne die Einbildungskraft kommt überhaupt keine Erscheinung zu Stande: sie ist daher ein reines oder transscendentales Vermögen: „ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntniß a priori zu Grunde liegt". Sie ist in ihren Functionen sowohl reproductiv als productiv, sowohl sinnlich als intellectuell und bildet demnach das Band zwischen Sinnlichkeit und Verstand. „Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transscendentalen Function der Einbildungskraft nothwendig zusammenhängen, weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden."[1]

Die sinnlichen Objecte, die das Bewußtsein vorfindet, sind ein Werk der sinnlichen, die gegebenen Vorstellungselemente componirenden Einbildungskraft; die Einheit und Ordnung, die aus jenen Objecten einleuchten, sind das Werk der intellectuellen, vom Verstande durchdrungenen Einbildungskraft. Die gemeinsame Sinnenwelt, welche dem Bewußtsein als eine gegebene erscheint, ist ihm durch die Einbildungskraft gegeben, welche bewußtlos die Gesetze ausführt, welche der Verstand giebt, und die Erscheinungen so verknüpft, wie es das reine Bewußtsein fordert: daher das letztere seine Formen (Kategorien), nach welchen die Einbildungskraft die Erscheinungen verknüpft hat, in dieser nicht

[1] Kritik d. r. V. Abschn. III. (Bd. II. S. 656 flgd.)

bloß erkennt, sondern wiedererkennt. In diesem Sinne ließe sich die kantische „Recognition" mit der platonischen „Anamnesis" vergleichen.

Wenn der Philosoph von der „transscendentalen Affinität der Erscheinungen" als von einer Voraussetzung und Bedingung des reinen Bewußtseins redet, so nehme man dafür den deutlicheren Ausdruck: „die gemeinsame Sinnenwelt". Diese aber ist nicht ohne weiteres gegeben, sondern entsteht als ein nothwendiges Product unserer auffassenden und gestaltenden Einbildungskraft. Daher heißt die kritische Erklärung: daß es die productive und intellectuelle Einbildung ist, welche das reine Bewußtsein bedingt, und daß dieses die Synthesis der Einbildung, wie Kant ausdrücklich sagt, voraussetzt oder einschließt.[1] „Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, der reine Verstand." „Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es bloß möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden, und alles Bewußtsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen Apperception, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen innern Anschauung, nämlich der Zeit. Diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muß, um ihre Function intellectuell zu machen."[2]

III. Das Resultat der Deduction.

1. Der subjective Charakter der Erscheinungen.

Die gesammte Deduction der reinen Verstandesbegriffe beruht auf der Einsicht, daß die Erfahrungsobjecte uns nicht von außen gegeben sind, wie es dem gewöhnlichen Bewußtsein und der dogmatischen Ansicht der Dinge erscheint, sondern daß sie aus der Einrichtung unserer Vernunft hervorgehen und durch deren in der Einbildungskraft vereinigten Grundvermögen (aus gegebenen Vorstellungselementen) erzeugt werden. Diese Objecte sind weder Dinge an sich noch leere oder gegenstandslose Vorstellungen, sondern Erscheinungen, deren Stoff in uns gegeben ist, deren Form durch uns erzeugt wird, die daher ohne Ausnahme und ohne Rest aus subjectiven Factoren bestehen und den Bedingungen der

---

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Ded. d. r. V. Abschn. II. (Bd. II. S. 652.) —
[2] Ebendas. (Bd. II. S. 633 u. 656.) Kehrbach. S. 128, 129 u. 133.

Vernunfteinheit (transscendentalen Apperception) unterliegen, deren intellectuelle Formen die Kategorien sind. „Wenn wir es überall nur mit Erscheinungen zu thun haben, so ist es nicht allein möglich, sondern auch nothwendig, daß gewisse Begriffe a priori vor der empirischen Erkenntniß der Gegenstände vorhergehen. Denn als Erscheinungen machen sie einen Gegenstand aus, der bloß in uns ist, weil eine bloße Modification unserer Sinnlichkeit außer uns gar nicht angetroffen wird. Nun drückt selbst diese Vorstellung: daß alle diese Erscheinungen, mithin alle Gegenstände, womit wir uns beschäftigen können, insgesammt in mir, d. i. Bestimmungen meines identischen Selbst sind, eine durchgängige Einheit derselben in einer und derselben Apperception als nothwendig aus.

In dieser Einheit des möglichen Bewußtseins aber besteht auch die Form aller Erkenntniß der Gegenstände (wodurch das Mannichfaltige als zu einem Object gehörig gedacht wird). Also geht die Art, wie das Mannichfaltige der sinnlichen Vorstellung (Anschauung) zu einem Bewußtsein gehört, vor aller Erkenntniß des Gegenstandes, als die intellectuelle Form derselben, vorher und macht selbst eine formale Erkenntniß aller Gegenstände a priori überhaupt aus, sofern sie gedacht werden (Kategorien). Die Synthesis derselben durch die reine Einbildungskraft, die Einheit aller Vorstellungen in Beziehung auf die ursprüngliche Apperception gehen aller empirischen Erkenntniß vor. Reine Verstandesbegriffe sind also nur darum möglich, ja gar in Beziehung auf Erfahrung nothwendig, weil unsere Erkenntniß mit nichts als Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) bloß in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergehen und diese der Form nach auch allererst möglich machen muß. Und aus diesem Grunde, dem einzig möglichen unter allen, ist denn auch unsere Deduction der Kategorien geführt worden." So lautet die Erklärung, womit in der ersten Ausgabe der Kritik die Begründung der Kategorien schließt, und welche Kant als die „Summarische Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduction der reinen Verstandesbegriffe" bezeichnet.[1]

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Deduction d. r. V. Abschn. III. (Bd. II. S. 659 u. 660.) Rehrbach. S. 136 flgd.



2. Die Epigenesis der reinen Vernunft.

Daß es ohne Kategorien, wie den Begriff der Causalität, keinen einleuchtenden Zusammenhang der Dinge, also keine objective Erfahrung giebt, war die festgestellte und unbestreitbare Thatsache. Die Frage der Deduction betraf die Erklärung derselben: wie ist die nothwendige Uebereinstimmung zwischen jenen Begriffen und den Erfahrungsobjecten möglich? Diese Uebereinstimmung besteht entweder in einer vorherbestimmten Harmonie oder in einem natürlichen Zusammenhange beider, welcher letztere wiederum die beiden Fälle hat: daß entweder durch die Erfahrung die Begriffe oder durch die Begriffe die Erfahrung möglich gemacht wird. Daher bieten sich zur Auflösung der Frage drei Wege.

Setzen wir die vorherbestimmte Harmonie, so erscheinen die Kategorien, wie der Begriff der Causalität, als angeborene Vernunftanlagen, welche mit den Naturgesetzen übereinstimmen; die Erkenntniß der Objecte wird dann nicht erzeugt, sondern ist in jenen Anlagen gegeben oder präformirt: Kant nennt daher diese Hypothese, die von Leibniz herrührt, „eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft“. Die Hypothese ist unbrauchbar, nicht blöß weil der Ursprung der vorherbestimmten Harmonie unerforschlich und ihre Tragweite unbestimmt bleibt, sondern weil sie die Sache selbst nicht erklärt; sie erklärt nur, warum wir vermöge unserer Natur die Objecte nach dem Gesetze der Causalität auffassen, aber nicht, warum die Objecte vermöge ihrer eigenen Natur diesem Gesetze gehorchen; sie erklärt die Causalität bloß als Denkgesetz, nicht als Naturgesetz. Daher verfällt die Hypothese nothwendig dem Skepticismus.

Nehmen wir, daß der Begriff der Causalität aus der Erfahrung hervorgeht, wie Locke gewollt hat, so ist der Ursprung der Kategorien empirisch: sie selbst sind nicht mehr Begriffe a priori, nicht unabhängig von der Erfahrung, also nicht deren Bedingungen; die Erfahrung ist dann entweder ein unerklärtes, vorausgesetztes Factum, oder sie muß aus völlig erkenntnißlosen Factoren hergeleitet werden; dies wäre, wie Kant sagt, „eine Art von generatio aequivoca“. Die nothwendige Folgerung ist, daß die Möglichkeit aller Erkenntniß und objectiven Erfahrung verneint wird. Die beiden ersten Erklärungsversuche führen daher folgerichtigerweise zu dem Skepticismus, welchen Hume als das Ergebniß der dogmatischen Philosophie aussprach und festhielt.

Es bleibt demnach nur der dritte Weg übrig, welchen die Vernunftkritik in ihrer Deduction genommen hat; die reinen Verstandesbegriffe

sind die Bedingungen, welche die Erfahrung ermöglichen; sie sind, wie Raum und Zeit, weder angeborene Ideen noch empirische Begriffe. Es gab eine Zeit, wo Kant darin mit Hume übereinstimmte, daß die Causalität ein Erfahrungsbegriff sei und die Erfahrung keine wirkliche Erkenntniß zu liefern vermöge.[1] Jetzt, nach einer langen und tiefeindringenden Forschung, hat er eingesehen, daß es sich in Wahrheit umgekehrt verhält. Der Begriff der Causalität, wie die Kategorien überhaupt, sind nicht die Producte der Erfahrung, sondern deren Bedingung: nicht sie werden erfahren, sondern sie machen die Erfahrung. Die objective Erfahrung, d. h. die Erscheinungen und deren nothwendige Verknüpfung entsteht und entwickelt sich aus den Bedingungen der Vernunft. Diese Lehre nennt Kant treffend „gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft“.[2]

Sechstes Capitel.

Die Lehre von dem Schematismus und den Grundsätzen des reinen Verstandes. A. Die mathematischen Grundsätze.

I. Die Anwendung der Kategorien.

1. Die transscendentale Urtheilskraft.

Die beiden ersten Aufgaben der Analytik sind durch die Darlegung der reinen Begriffe und die Begründung ihrer Rechtsgültigkeit oder empirischen Realität aufgelöst. Raum und Zeit gelten in allen Erscheinungen, weil sie dieselben machen; aus demselben Grunde gelten die Kategorien in aller Erfahrung. Diese besteht in der nothwendigen und allgemeingültigen Verknüpfung der Erscheinungen. Alle Verknüpfung der gegebenen Vorstellungselemente geschieht durch uns, durch unser Bewußtsein; aber es kommt darauf an, welches Bewußtsein die Verknüpfung macht: ob das empirische oder reine, ob Ich, das wahrnehmende, oder Ich, das denkende Subject. Im ersten Fall entsteht das subjective, im zweiten das objective Wahrnehmungsurtheil (Erfahrung).

Die Kategorienlehre enthält die Regeln der Erfahrung, wie die Grammatik die der Sprache. Die Regeln geben die Richtschnur oder

---

[1] S. oben Buch I. Cap. XIII. S. 214—220. Cap. XVI. S. 290—298. —
[2] Kritik d. r. V. (1787.) Elementarl. Th. II. § 27. (Bd. II. S. 150—152.)

die Bedingungen, nach denen gegebene Elemente geordnet oder die Objecte, es seien nun Dinge oder Worte, gebildet und verknüpft werden. Man kann die grammatischen Regeln wissen, ohne im Stande zu sein richtig zu sprechen und zu schreiben; denn ein anderes ist die Kenntniß der Regeln, ein anderes deren richtige Anwendung. Zu der letzteren gehört, daß man den gegebenen Fall durch die Regel, die auf ihn paßt, vorstellt oder unter dieselbe subsumirt. Diese Subsumtion ist ein Urtheil. Ohne den richtigen Gebrauch der Urtheilskraft ist diejenige Anwendung der Kategorien, durch welche objective Erfahrung zu Stande kommt, nicht möglich. Daher gehört die Urtheilskraft zu den transscendentalen Bedingungen der Erfahrung: so nennt deshalb der Philosoph sowohl dieses Vermögen als auch die Lehre von seinem Gebrauch.[1]

Um die Kategorien auf die Erscheinungen anzuwenden, müssen wir diese durch jene vorstellen oder unter dieselben subsumiren: darin besteht die Möglichkeit des transscendentalen Urtheils. Nun sind die Erscheinungen sinnlich, die Kategorien dagegen intellectuell; jene entspringen aus der Anschauung, diese aus dem Verstande: beide können nicht ungleichartiger sein, als sie sind. Hier liegt die Schwierigkeit, welche nicht die Geltung, sondern die Anwendbarkeit der Kategorien betrifft. Wenn die Subsumtion der Erscheinungen unter reine Begriffe nicht möglich ist, so hilft uns die bewiesene Geltung der letzteren nichts, sie sind dann so gültig, aber auch so unbrauchbar, wie das Gold des Midas.

2. Das Schema der Kategorien.

Zwischen gleichartigen Vorstellungen ist die Verbindung leicht. Es hat keine Schwierigkeit zu urtheilen, daß der Teller rund ist, denn Subject wie Prädicat sind anschaulich und sinnlich. Nicht ebenso leicht ist die Verbindung zwischen ungleichartigen Vorstellungen, wie z. B. in dem Urtheile: „die Sonne ist Ursache der Wärme", denn das Subject ist eine sinnliche Erscheinung und das Prädicat ein reiner Verstandesbegriff. Um ein solches Urtheil zu ermöglichen, müßte gleichsam eine Brücke gegeben sein, die vom Verstand in die Sinnlichkeit, aus der Region der reinen Begriffe in die der sinnlichen Dinge und umgekehrt hinüberleitet: ein mittleres Vermögen zwischen beiden, welches die sinnlichen Objecte dem Verstande zuführt. Dieses mittlere Vermögen, dieses Band

[1] Kritik d. r. V. Transsc. Analytik. Buch II. „Transscendentale Urtheilskraft" und „transscendentale Doctrin der Urtheilskraft". (Buch II. S. 153—157.)

zwischen Sinnlichkeit und Verstand, ist in der productiven Einbildungskraft bereits entdeckt.[1]

Wenn also die Kategorien überhaupt auf die Erscheinungen anwendbar sein sollen, so kann dies nur durch das Medium der Einbildungskraft geschehen. Diese müßte im Stande sein, was der reine Verstand von sich aus niemals vermag: die Kategorien bildlich darzustellen oder zu versinnlichen und eben dadurch den Erscheinungen gleichartig zu machen. Das Bild im eigentlichen Sinn ist allemal der vollkommene Ausdruck einer sinnlichen Erscheinung; daher giebt es Bilder auch nur von den angeschauten Objecten, nie von Begriffen. Nicht einmal die mathematischen Begriffe, welche unmittelbar aus der Anschauung hervorgehen, noch weniger die empirischen, welche, je allgemeiner sie sind, um so weiter von der Anschauung abstehen, lassen sich bildlich darstellen; um wie viel weniger also die Kategorien, welche reine Begriffe sind und gar nicht aus der Anschauung entspringen! Der Begriff eines Dreiecks ist das Dreieck überhaupt, welches sowohl rechtwinkelig als schiefwinkelig sein kann; das angeschaute construirte Dreieck ist nothwendig entweder das eine oder andere, dasselbe gilt von dem wirklichen Bilde des Dreiecks. Von dem Begriffe Dreieck giebt es kein Bild, noch weniger von dem Begriffe Mensch, Thier, Pflanze u. s. f.; denn das wirkliche Bild ist immer ein bestimmtes Individuum, welches der Begriff nicht ist. Doch ist unsere Einbildungskraft unwillkürlich bereit, die Begriffe der Mathematik wie der Erfahrung, die sie nicht bildlich ausdrücken kann, *figürlich* vorzustellen: sie entwirft deren Gestalt in Umrissen oder Conturen, sie giebt uns gleichsam ein Monogramm jener Begriffe, da sie uns deren Bilder nicht geben kann; die sinnlichen Erscheinungen kann sie malen, die Begriffe nur in allgemeinen Umrissen zeichnen. „Es ist dies eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden.“[2] Ein solches Monogramm heiße Schema im Unterschiede vom Bilde. Giebt es vermöge der Einbildungskraft Schemata der reinen Begriffe?

3. Die Zeit als Schema der Kategorien.

Ein solches Schema ist die einzige Bedingung, unter welcher die reinen Begriffe sich versinnlichen und auf Erscheinungen anwenden, also über-

---

[1] S. vor. Cap. S. 372 flgd. — [2] Kritik d. r. V. Transsc. Anal. Buch II. Hauptst. I. Vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. (Bd. II. S. 160.)

haupt Erfahrungen machen lassen: es ist mithin eine Bedingung aller Erfahrung, also transscendental oder a priori und muß demnach ein Product der reinen Einbildungskraft sein. Dieses Schema muß den Begriffen entsprechen, indem es, wie diese, a priori auf alle Erscheinungen geht; es muß den Erscheinungen entsprechen, indem es, wie diese, anschaulicher Natur ist. Nun giebt es eine Form, die a priori alle Erscheinungen in sich begreift und zugleich selbst Anschauung ist: diese einzige Form ist die Zeit. Die Zeitbestimmung ist darum das einzig mögliche transscendentale Schema.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit. Jede hat eine gewisse Zeitdauer, d. h. sie bleibt, während eine gewisse Zeit vergeht: diese ihre Dauer ist eine Zeitreihe, die Vorstellung der Zeitreihe entsteht durch die successive Addition der gleichen Zeittheile, deren jeder Eins ist; die Addition der Einheit zur Einheit giebt die Zahl. Jede Erscheinung, während sie dauert, erfüllt die Zeit und bildet in dieser Rücksicht einen bestimmten Zeitinhalt. Die Erscheinungen erfüllen die Zeit nicht auf gleiche Weise, sondern sie haben ein bestimmtes Zeitverhältniß: die eine bleibt, während die anderen gehen, oder sie folgen einander, oder sie sind zugleich vorhanden. Dieses Zeitverhältniß heiße die Zeitordnung. Endlich begreift die Zeit das Dasein der Erscheinungen auf eine bestimmte Weise in sich: die Erscheinung ist entweder irgendwann oder in einem bestimmten Zeitpunkt oder zu aller Zeit. Diese Zeitbestimmung heiße der Zeitinbegriff. Damit sind alle möglichen Zeitbestimmungen erschöpft: sie sind Zeitreihe (Zahl), Zeitinhalt, Zeitordnung, Zeitinbegriff. Jede Erscheinung hat eine gewisse Zeitgröße, bildet einen gewissen Zeitinhalt, steht zu anderen in einem gewissen Zeitverhältniß und hat ein gewisses Zeitdasein.

Vergleichen wir diese Zeitbestimmungen mit den reinen Begriffen, so entspricht die Zahl der Quantität, der Zeitinhalt der Qualität (den Empfindungen, welche die Zeit erfüllen), die Zeitordnung der Relation, der Zeitinbegriff endlich der Modalität. Die Zahl ist das Schema der Quantität, der Zeitinhalt ist als erfüllte Zeit das Schema der Realität, als leere das der Negation. Die Zeitordnung ist ein dreifaches Verhältniß: die eine Erscheinung bleibt, während die anderen vergehen (jene beharrt, diese wechseln), die Beharrlichkeit im Wechsel ist das Schema der Substanz und der Accidenzen; die Succession der Erscheinungen, wenn sie nach einer Regel erfolgt, ist das Schema der Causalität, und das regelmäßige Zugleichsein der Erscheinungen ist das

Schema der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Das Dasein in einem beliebigen Zeitpunkt ist das Schema der Möglichkeit, das Dasein in einem bestimmten Zeitpunkt das der Wirklichkeit, das Dasein in aller Zeit (immer) das der Nothwendigkeit.

Diese Schemata sind es, welche alle Erscheinungen bestimmen und zugleich den Kategorien entsprechen, also gleichsam nach beiden Seiten offen sind, nach der Gegend der sinnlichen Dinge und nach der der reinen Begriffe. Sie machen die Erscheinungen und die Kategorien einander zugänglich. Der Verstand verknüpft die Erscheinungen vermöge der Kategorien; er subsumirt vermöge der Schemata jene unter diese, d. h. er urtheilt durch die Schemata der reinen Einbildungskraft. Dieses Verfahren nennt Kant den „Schematismus des reinen Verstandes". Jetzt sind nicht bloß die Regeln, sondern ist auch die Richtschnur ihrer Anwendung gegeben. Erscheinungen, welche regelmäßig zugleich sind, werden wir nicht verknüpfen durch Ursache und Wirkung, Erscheinungen welche in der Zeit vergehen, nicht vorstellen durch den Begriff der Substanz, und Erscheinungen, welche zu aller Zeit stattfinden, nicht beurtheilen, als ob sie nur möglicherweise geschehen.[1]

II. Das Princip aller Grundsätze des reinen Verstandes.

1. Begriff der Grundsätze.

Der transscendentalen Urtheilskraft steht also nichts mehr im Wege. Es ist bewiesen, daß durch die Kategorien und allein durch sie alle Erscheinungen verknüpft werden dürfen und müssen; es ist bewiesen, daß durch die Kategorien vermöge der Schemata alle Erscheinungen vorgestellt werden können: damit ist die Erkenntniß der Erscheinungen oder die Erfahrung von seiten sowohl ihrer objectiven als subjectiven Möglichkeit begründet. Jetzt ist das Problem der Analytik so weit gelöst, daß aus den reinen Verstandesbegriffen die Grundsätze geschöpft oder gebildet werden können. Nachdem dargethan ist, daß auf alle Erscheinungen die Kategorien anzuwenden und anwendbar sind, wird nunmehr die Anwendung geschehen müssen: sie besteht in Sätzen, welche alle Erscheinungen ohne Ausnahme durch die Kategorien bestimmen. Jeder dieser Sätze gilt im Sinne strenger und ausnahmsloser Allgemeinheit, jeder ist ein Grundsatz. Es wird demnach so viele Grundsätze geben müssen als es Grundbegriffe giebt: von allen Erscheinungen

[1] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. I. (Bd. II. S. 157—164.)

gilt ohne Ausnahme die Bestimmung der Quantität, Qualität, Relation, Modalität.

Diese Grundsätze gelten unabhängig von aller Erfahrung als Aussprüche der transscendentalen Urtheilskraft, die von ihrem Rechte Gebrauch macht: sie sind daher „Grundsätze des reinen Verstandes". Aber was sie aussagen, gilt nur von Erscheinungen, sie sind mithin Grundsätze nur der Erfahrungswissenschaft, und da diese gleich der Naturwissenschaft ist, so können sie auch „Grundsätze der reinen Naturwissenschaft" heißen. Der Tafel der Kategorien entspricht die „reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft".[1] Es sind die Grundsätze der reinen Physik, deren Möglichkeit die transscendentale Analytik untersucht und erklärt.

2. Der Grundsatz der Grundsätze.

Man wird die schwierige Lehre von den Grundsätzen mit vollkommener Deutlichkeit einsehen, wenn man sie unter dem einfachsten Gesichtspunkte begreift. Lassen wir daher die Topik der Kategorien bei Seite, welche überall mehr der Systematik als der Kritik dient. Zwar sind sie für die Ordnung der Grundsätze der natürliche Rechtstitel, doch giebt es einen Weg, der nach der strengen Richtschnur der Kritik am sichersten in das Verständniß derselben einführt. Sie lassen sich alle von einem einzigen ableiten. Die ganze bisherige Untersuchung, die Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe, deren Deduction und Schematismus, faßt sich zusammen in ein einziges Ergebniß, welches so lautet: die Möglichkeit der Erfahrung ist bewiesen, die Bedingungen sind ausgemacht, unter denen sie stattfindet.

Nun ist klar, daß ohne Erfahrung auch kein Gegenstand der Erfahrung (nichts Erfahrbares) möglich ist. Ohne Erfahrung giebt es keine Gegenstände der Erfahrung, wie ohne sinnliche Wahrnehmung keine wahrnehmbaren oder sinnlichen Dinge. Es leuchtet ein, daß alle Gegenstände der Erfahrung unter den Bedingungen der Erfahrung selbst stehen, daß die Bedingungen der Erfahrung zugleich gelten für alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Dieser Satz ist ein Grundsatz und zwar der oberste Grundsatz aller wirklichen Erkenntniß oder aller synthetischen Urtheile, also selbst nicht logischer, sondern metaphysischer Art: es ist der Grundsatz, in welchem alle übrigen enthalten sind und woraus sie einfach folgen.[2]

[1] Prolegomena. Th. II. § 21. (Bd. III. S. 221.) — [2] Kritik d. r. V. Transsc. Anal. Buch II. Hauptst. II. (Bd. II. S. 168—171.)

Nun bestehen die Bedingungen einer möglichen Erfahrung darin, daß es Erscheinungen giebt als einzig mögliche Erfahrungsobjecte, und eine nothwendige Verknüpfung derselben, als einzig mögliche Form der Erfahrung. Es muß daher grundsätzlich geurtheilt werden, daß alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung 1. Erscheinungen sind und 2. als solche in einer nothwendigen Verknüpfung stehen. Nun sind alle Erscheinungen angeschaute Empfindungen: sie sind also 1. angeschaut, 2. empfunden; sie sind in der ersten Rücksicht quantitativ, in der zweiten qualitativ bestimmt. Alle Erscheinungen stehen in einem nothwendigen Verhältniß: 1. unter einander, 2. zu unserem Bewußtsein oder zu unserer Erkenntniß; sie haben in der ersten Rücksicht eine nothwendige Relation, in der zweiten eine nothwendige Modalität. Es wird also unter jedem dieser vier Gesichtspunkte, die mit den Kategorien zusammenfallen, von allen Gegenständen möglicher Erfahrung ein Grundsatz gelten müssen.

III. Die mathematischen Grundsätze.

1. Das Axiom der Anschauung.

Der erste Grundsatz lautet: alle Gegenstände möglicher Erfahrung sind angeschaut, sie sind als Gegenstände der Anschauung in Raum und Zeit, also Größen, wie alles in Raum und Zeit. Alle Raumgrößen sind zusammengesetzt aus lauter Raumtheilen, alle Zeitgrößen aus lauter Zeittheilen: also sind diese Größen aus lauter gleichartigen Theilen zusammengesetzt und können nur vorgestellt werden, indem wir sie aus ihren Theilen zusammensetzen oder diese successive einen zum anderen hinzufügen. Es ist also die Vorstellung der Theile, welche die Vorstellung des Ganzen, z. B. einer Linie, eines gewissen Zeitraums u. s. f. möglich macht: eine solche durch Zusammensetzung der Theile gebildete Größe ist ausgedehnt oder extensiv. Daher lautet der erste Grundsatz: „Alle Anschauungen sind extensive Größen". Die Anschauung von Raum und Zeit ist a priori, und ebenso alles, was unmittelbar aus ihr folgt: deshalb nennt Kant diesen ersten Grundsatz „das Axiom der Anschauung". Alles Angeschaute ist extensiv, alles Extensive ist theilbar ins Unendliche, also ist nichts Untheilbares angeschaut und nichts Angeschautes untheilbar.[1]

[1] Kritik d. r. V. Transsc. Anal. Buch II. Hauptst. II. (Bd. II. S. 174 bis 178.) Prolegomena. Th. II. § 24. (Bd. III. S. 225.)

2. Die Anticipation der Wahrnehmung.

Der zweite Grundsatz folgt aus dem Urtheile, daß alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung, weil sie Erscheinungen sein müssen, darum nothwendig auch Empfindungen sind. Die Anschauung macht die Form, die Empfindung den Inhalt einer Erscheinung; die Form jeder Erscheinung ist a priori, der Inhalt dagegen oder das Reale in der Erscheinung ist als ein sinnliches Datum nicht durch die bloße Vernunft, sondern a posteriori gegeben. Wie ist es nun möglich, von solchen Wahrnehmungsobjecten etwas a priori zu behaupten? Was den Inhalt der Erscheinungen (die Empfindungen) betrifft, so läßt sich darüber nur dann grundsätzlich urtheilen, wenn wir von allen unseren Empfindungen, gleichviel welcher Art sie sein mögen, etwas mit voller Gewißheit voraussagen können, wenn sich eine Bedingung anticipiren läßt, ohne welche auch das Reale in unserer Wahrnehmung niemals gegeben sein kann. Ein solcher Grundsatz wäre kein Axiom der Anschauung, sondern, wie Kant sich ausdrückt, „eine Anticipation der Wahrnehmung".

In keinem Falle läßt sich voraussagen, *was* wir empfinden, einfach deshalb nicht, weil wir den Inhalt unserer Empfindungen nicht machen, sondern empfangen. Wohl aber läßt sich bestimmen, *wie* wir unter allen Umständen empfinden müssen: nicht der Inhalt, aber die Form der Empfindung läßt sich anticipiren. Was auch das Reale in der Empfindung sei, in jedem Falle wird es in der Zeit empfunden; ihrer Form nach müssen alle Empfindungen die Zeit erfüllen oder einen Zeitinhalt ausmachen. Was in der Zeit existirt, ist nothwendig Größe: darum sind, abgesehen von ihrer Beschaffenheit oder Qualität, alle Empfindungen ihrer Form nach Größen. Aber die Größe der Empfindung entsteht nicht, wie die der Anschauung, durch die successive Zusammenfügung der gleichartigen Theile, sonst könnte eine Empfindung nur in einer Zeitreihe vorgestellt oder apprehendirt werden. Aber sie wird in jedem Augenblicke ganz vorgestellt. Oder welche Theile sollen zusammengesetzt werden, um etwa die Empfindung roth, süß, schwer, warm u. s. f. zu haben? Offenbar ist jeder dieser Theile die ganze Empfindung. Alle Empfindungen sind Größen, weil sie die Zeit erfüllen, aber sie sind nicht solche Größen, deren ganze Vorstellung nur durch eine successive Apprehension der Theile zu Stande kommt, d. h. sie sind *nicht extensive* Größen. Vielmehr ist in jedem Augenblicke die ganze Empfindung da. Entweder sie ist ganz oder gar nicht; ent-

weder ich empfinde roth, schwer, warm u. s. f., oder ich habe diese Empfindungen nicht; in keinem Falle ist eine Zeitreihe und eine allmähliche Apprehension der Theile nöthig, um jene Empfindungen zu erzeugen. Nennen wir das Vorhandensein bestimmter Empfindungen Realität und deren gänzlichen Mangel Negation: so ist klar, daß die Realität der Empfindung unmöglich eine extensive Größe sein kann, weil sie in jedem Augenblicke, den sie erfüllt, ganz und vollständig da ist. Aber sie ist nicht in jedem Augenblicke in derselben Stärke vorhanden, sie kann wachsen und abnehmen, ihr Größenzustand kann steigen und fallen, zuletzt mit der Empfindung selbst völlig verschwinden; daher ist jede Empfindung verschiedener Größenzustände fähig, aber in jedem dieser Größenzustände ist sie ganz und vollständig da, die Größenunterschiede sind nicht ihre Theile, sondern ihre Stufen oder Grade: die Empfindung selbst ist mithin eine intensive Größe oder ein Grad. „Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen als solche anticipirt, heißt so: in allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht (realitas phaenomenon), eine intensive Größe, d. i. einen Grad."[1]

Ist die Empfindung in einem gewissen Größenzustande vorhanden, so ist dies ihre Realität; ist sie in gar keinem Größenzustande vorhanden, so ist dies ihre Negation: ihre Größenveränderung oder ihre Vielheit ist daher Annäherung zur Negation. Die Realität ist die Voraussetzung, unter welcher diese Unterschiede, diese Annäherung zur Negation, diese Vielheit in der Größe möglich ist. Bei der Anschauung waren es die vielen unterschiedenen Theile, deren Zusammenfügung die ganze Vorstellung bildet; bei der Empfindung ist es die ganze Vorstellung, welche erst die Vielheit der Unterschiede ermöglicht: darum sind alle Anschauungsgrößen extensiv, alle Empfindungsgrößen intensiv.

Setzen wir den Größenzustand einer Empfindung gleich Null, so ist die Empfindung in gar keinem Grade vorhanden, d. h. sie ist gar nicht vorhanden, es wird nichts empfunden, es ist eine vollkommen leere Empfindung, welche so gut ist als keine. Das Leere ist kein Gegenstand der Empfindung. Dieser Satz folgt nothwendig aus der Anticipation der Wahrnehmung. Das Leere kann nicht empfunden, also

[1] Kritik d. r. V. (1781.) In der 2. Ausgabe heißt es: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad". (Bd. II. S. 178.)

auch nicht erfahren werden; mithin ist der leere Raum oder die leere Zeit niemals ein Gegenstand möglicher Erfahrung; es ist mithin unmöglich, den Begriff eines leeren Raumes oder einer leeren Zeit unter die Grundsätze der Naturwissenschaft aufzunehmen. Vielmehr müssen diese Grundsätze unter kritischem Gesichtspunkt jene Begriffe verneinen, denn sie vertragen sich nicht mit den Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Unmöglich können sie auf Gegenstände der Erfahrung angewendet oder, was dasselbe heißt, zu physikalischen Erklärungsweisen gebraucht werden.

Gewisse Naturforscher haben gemeint, die Möglichkeit des leeren Raumes oder leerer Räume annehmen zu müssen, um mit der Hülfe dieses Begriffes die Naturerscheinungen zu erklären. Man muß ihnen einwenden, daß 1. die leeren Räume niemals Gegenstände einer möglichen Wahrnehmung sind, daß schon deshalb die Annahme der Porosität eine bloße, auf keinerlei Erfahrung gegründete Fiction, also nichts ist als eine in die Luft gebaute Hypothese, daß 2. diese Hypothese die fraglichen Naturerscheinungen nicht erklärt, und 3. diese Erscheinungen sehr gut ohne jene Hypothese erklärt werden können. Die Thatsache ist, daß Materien, welche denselben Raum einnehmen, in Ansehung ihrer Quantität, Dichtigkeit, Schwere, Undurchdringlichkeit u. s. f. sehr verschieden sind, daß bei derselben Raumgröße oder bei gleichem Volumen zwei Körper verschiedene Dichtigkeit haben. Nun wollen jene Naturforscher, daß Dichtigkeit so viel ist als Menge der Theile, daß daher in demselben Volumen dort mehr, hier weniger Theile befindlich sind: also müssen gewisse Raumtheile gar nicht erfüllt, d. h. leer sein, es muß mithin zwischen den Theilen der Materie leere Räume oder Poren geben; die Körper erfüllen ihr Volumen nicht durchgängig, sondern mehr oder weniger, d. h. ihre Raumerfüllung oder ihre extensive Größe ist verschieden. So wird aller Unterschied der physikalischen Eigenschaften auf Unterschiede der extensiven Größe zurückgeführt und daraus erklärt; es wird vorausgesetzt, daß alle Unterschiede der Materien nur extensiv und das Reale im Raum, die Materie selbst, überall einerlei sei. Nur unter dieser Voraussetzung sind sie gezwungen, jene Hypothese leerer Räume zu machen, die alle Möglichkeit der Erfahrung überschreitet und im üblen Sinne metaphysisch ist. Man begreift, daß besonders die mathematischen und mechanischen Naturforscher es lieben, die physikalischen Unterschiede auf extensive Größen (mathematische Unterschiede) zurückzuführen, aber da sie aller Metaphysik so gern aus

dem Wege gehen und sich dessen rühmen, so hätten sie doch sehen sollen, in welche Fiction rein metaphysischer Art sie auf ihrem Wege gerathen.

Indessen läßt sich sehr gut erklären, wie bei derselben extensiven Größe, d. h. bei derselben Raumerfüllung, die Materien verschieden sind, wenn man die intensive Größe zu Hülfe nimmt. Ein Zimmer ist mehr oder weniger erleuchtet, mehr oder weniger erwärmt. Man wird doch nicht behaupten wollen, daß in dem weniger erwärmten oder erleuchteten Zimmer gewisse Raumtheile von gar keiner Wärme, gar keinem Lichte erfüllt seien, daß sich in diesem Zimmer weniger Wärme- oder Lichttheile befinden, als in dem anderen; vielmehr verbreiten sich in beiden Fällen Wärme und Licht durch das ganze Zimmer, nur in verschiedenen Graden. Das Beispiel will zeigen: wie aus dem Unterschiede der intensiven Größe sich erklären läßt, was aus bloßen Unterschieden der extensiven ohne eine leere und ungereimte Annahme nicht erklärt werden kann.

3. Die Continuität der Größen.

Alle Empfindungen haben einen Grad. Von ihrer Realität bis zu ihrer Negation sind unendlich viel Grade möglich, die nur in einer Zeitreihe durchlaufen werden können, aber auch nothwendig durchlaufen werden müssen. Nun ist jede Veränderung, weil sie in der Zeit stattfindet, continuirlich: also sind Grade, weil sie sich in der Zeit verändern, continuirliche Größen; sie wären es nicht, wenn ihre Veränderung absetzen könnte oder eine absolute Grenze hätte, und sie würde diese Grenze haben, wenn es einen kleinsten Grad gäbe, der nicht mehr verringert werden könnte: dieser kleinste Grad müßte in einem Zeitpunkte stattfinden, der keine weitere Veränderung erlaubt, d. h. in einem einfachen Zeittheile, der keine Zeitreihe bildet. Einen solchen einfachen Zeittheil giebt es nicht. Jeder Zeittheil ist Zeit, es giebt keine kleinste Zeit, also auch keinen kleinsten Grad, also auch keine Grenze der Veränderung, welche nicht, wie die Zeitgrenze selbst, fließend wäre. Dasselbe gilt auch vom Raum. Der Raum besteht nur aus Räumen, wie die Zeit aus Zeiten; es giebt keinen einfachen Raumtheil, der zugleich die Raumgrenze wäre. Der Punkt ist bloß Grenze, aber nicht Raumtheil: darum ist der Raum ins Unendliche theilbar, weil jeder seiner Theile wieder Raum ist; jeder Raum ist unendlich theilbar, d. h. continuirlich. Mithin sind alle extensive Größen continuirlich.

Also fassen sich beide Grundsätze in der Erklärung zusammen: alle Größen, sowohl die der Anschauung als auch die der Empfindung, sind continuirlich. Beide Grundsätze fließen aus dem Princip, daß alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung Erscheinungen, d. h. angeschaute Empfindungen sein müssen: sie sind angeschaut, also extensive Größen; sie sind empfunden, also intensive; sie sind als extensive wie als intensive Größen continuirlich. Beide Grundsätze betreffen die Größenbestimmung in Ansehung aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Da nun alle Größenbestimmung mathematisch ist, so erklären jene Grundsätze zugleich die Anwendbarkeit der Mathematik in ihrer ganzen Präcision auf die Erfahrung, und sie geben dieser Anwendung ihre richtige Grenze. Darum befaßt Kant die Axiome der Anschauung und die Anticipationen der Wahrnehmung unter dem gemeinschaftlichen Namen der mathematischen Grundsätze: der erste schließt die Möglichkeit untheilbarer Größen, der zweite die Möglichkeit der Leere, beide das Gegentheil der Continuität aus.[1]

Siebentes Capitel.

B. Die dynamischen Grundsätze. Das Gesammtresultat der Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes.

I. Die Analogien der Erfahrung. Das Princip der Analogien.

Es giebt keine Erfahrung, wenn es nicht eine allgemeine und nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen giebt: so lautet das oberste Princip der Grundsätze in seiner zweiten Hälfte. Die Bedingungen möglicher Erfahrung sind zugleich die Bedingungen aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung, die also nicht möglich sind, wenn es jene allgemeine und nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen nicht giebt. Nun sind alle Erscheinungen in der Zeit und werden in der Zeit von uns wahrgenommen. Jede Wahrnehmung, jede Vorstellung kann nur durch die successive Apprehension der einzelnen Empfindungen zu Stande kommen, d. h. jede Wahrnehmung beschreibt eine Zeitfolge. In unserer Wahrnehmung sind alle Erscheinungen nach einander; ihre Folge ist hier keine andere als die unserer zufälligen Apprehension. Wären die Erscheinungen nur diese zufällige Folge unserer Wahrnehmungen, so könnte

[1] Kritik d. r. V. Transsc. Anal. Buch II. Hauptst. II. (Bd. II. S. 174—185.)

von einer nothwendigen und allgemeinen Verknüpfung die Rede nicht sein. Woher sollen wir wissen, daß die Erscheinungen, welche wir nach einander wahrnehmen, nicht successiv, sondern zugleich sind, wie die Theile eines Gebirges, eines Hauses u. dgl., daß die Erscheinungen, die wir zufällig nach einander wahrnehmen, nicht zufällig, sondern nothwendig einander folgen? Wir haben kein Kennzeichen, um das Zugleichsein von der Zeitfolge zu unterscheiden, weil in unserer Wahrnehmung alles nach einander folgt; keines, um zwischen dem zufälligen und nothwendigen Zugleichsein, zwischen der zufälligen und nothwendigen Zeitfolge zu unterscheiden, weil in unserer Wahrnehmung alles zufällig auf einander folgt. So lange wir ein solches Kennzeichen nicht haben, ist objective Erfahrung unmöglich: zur Möglichkeit der letzteren ist daher jenes Kriterium nothwendig. Da nun unsere Wahrnehmung von sich aus die Erscheinungen nicht anders als zufällig und nach einander aufzufassen vermag, so muß sie durch die Zeitordnung der Erscheinungen selbst genöthigt sein, die zufällige und nothwendige Simultaneität wie Succession derselben zu unterscheiden. Es muß daher objective (nothwendige) Zeitverhältnisse der Erscheinungen als Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung geben. Aber die Zeit als solche ist kein Object unserer Wahrnehmung oder Anschauung, sondern nur deren Form. Die objectiven und nothwendigen Verhältnisse der Erscheinungen bestehen in der synthetischen Einheit der Apperception, sie werden gedacht durch die Functionen des reinen Verstandes, und zwar durch die der Relation: diese sind es, welche die Zeitverhältnisse objectiv machen und reguliren, was nur durch den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe möglich ist.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit: sie sind entweder in aller Zeit oder in verschiedenen Zeiten oder in derselben Zeit; im ersten Fall sind sie beharrlich, im zweiten successiv, im dritten simultan. Beharrlichkeit, Zeitfolge und Zugleichsein sind die drei Zeitmodi. Sollen diese Zeitverhältnisse objectiv sein, so muß es eine Regel der Beharrlichkeit, der Zeitfolge und des Zugleichseins geben. Nun war die Beharrlichkeit das Schema der Substanz, die Zeitfolge das der Causalität, die Simultaneität das der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Die objectiven Zeitverhältnisse sind daher die Regel der Beharrlichkeit, bestimmt durch den Begriff der Substanz, die Regel der Zeitfolge, bestimmt durch den Begriff der Causalität, die Regel des Zugleichseins, bestimmt durch den Begriff der Wechselwirkung (Gemeinschaft).

Diese Regeln enthalten die Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung und sind daher Grundsätze des reinen Verstandes; aber sie sind weder Axiome noch Anticipationen, denn sie sagen nichts über den Charakter der Erscheinungen, sie erklären nicht, was diese sind, sondern wie sie sich zu einander verhalten, sie bestimmen nicht das Dasein der Erscheinungen, sondern nur deren Verhältnisse: daher sind sie nicht „constitutive", sondern „regulative Principien". Die Verhältnisse, welche durch sie bestimmt oder regulirt werden, sind nicht quantitative, aus deren Gleichheit eine unbekannte Größe erkannt wird, sondern qualitative, aus deren Gleichheit folgt, wie sich bekannte Erscheinungen zu unbekannten verhalten. Die Gleichheit qualitativer Verhältnisse heißt „Analogie". Ein solches qualitatives Verhältniß ist z. B. das der Causalität. Wenn die quantitativen Verhältnisse a : b und c : x gleich sind, so erhellt daraus die Größe von x: dieses Verhältniß ist constitutiv. Wenn dagegen zwischen a und b und zwischen c und x die qualitativen Verhältnisse gleich sind, so sind diese beiden Verhältnisse einander analog: a verhält sich zu b, wie die Ursache zur Wirkung; ebenso verhält sich c zu x; damit ist x noch nicht erkannt, sondern als eine Wirkung der Ursache a zu erkennen: dieses Verhältniß ist regulativ. Die Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität ist die Regel oder der Leitfaden, wonach wir zu gegebenen Ursachen die Wirkungen, zu gegebenen Wirkungen die Ursachen suchen. Wenn Kant durch ein solches Beispiel seinen Ausdruck erklärt hätte, so würde sogleich einleuchten, warum er die Grundsätze der Relation „Analogien der Erfahrung" genannt und sie als regulative Principien bezeichnet hat.

Der Grundsatz, aus dem sämmtliche Analogien folgen, lautet in der ersten Ausgabe der Kritik: „Alle Erscheinungen stehen ihrem Dasein nach a priori unter Regeln der Bestimmungen ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit". Die Fassung der zweiten Ausgabe ist kürzer, aber weniger genau, da sie die Zeitbestimmung, auf die es hier wesentlich ankommt, wegläßt: „Erfahrung ist nur durch Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich".[1]

Wir wollen in der bündigsten und deutlichsten Form gleichsam das Programm der Analogien aussprechen. Zur Möglichkeit der Erfahrung gehört, daß wir in den Erscheinungen 1. Zugleichsein und

[1] Kritik d. r. V. Transsc. Anal. Buch II. Hauptst. II. (Bd. II. S. 186—190.) Vgl. Proleg. Th. II. § 26. (Bd. III. S. 228.)

Zeitfolge, 2. zufällige und nothwendige Zeitfolge, 3. zufälliges und nothwendiges Zugleichsein zu unterscheiden im Stande sind.

1. Der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.

Die erste Frage heißt: unter welcher Bedingung allein können wir simultane Erscheinungen von successiven unterscheiden? In unserer Wahrnehmung, welche alles Theil für Theil auffaßt, sind die Erscheinungen in verschiedenen Zeiten: die Steine einer Felsenmasse so gut wie die Wellen des bewegten Stroms. Nur unter einer Bedingung wird die Wahrnehmung genöthigt, verschiedene Erscheinungen als simultane zu nehmen: wenn es eine Erscheinung giebt, die jederzeit stattfindet. Wenn eine und dieselbe Erscheinung eine Zeit lang existirt, so heißt es: sie dauert; wenn sie in aller Zeit existirt, so heißt es: sie beharrt. Sollen wir zwischen Zugleichsein und Zeitfolge unterscheiden können, so muß es in den Erscheinungen selbst etwas Beharrliches geben, mit dem verglichen, alle übrigen Erscheinungen zugleich sind; von dem unterschieden, alle anderen Erscheinungen nicht beharrlich sind, sondern wechseln: sie sind in verschiedenen Zeiten oder folgen einander, während jene zu aller Zeit existirt. Also das Beharrliche in der Erscheinung ist das objective Kriterium, um die Verhältnisse in der Zeit, das Zugleich und Nacheinander, zu unterscheiden: darum ist das Dasein des Beharrlichen in der Erscheinung eine nothwendige Bedingung zur Möglichkeit der Erfahrung.

Wenn alles beharrte, so gäbe es keinen Wechsel; wenn nichts beharrte, so gäbe es auch keinen. Erscheinungen wechseln, d. h. sie sind mit der beharrlichen Erscheinung nur eine gewisse Zeit verbunden, sie dauern nicht immer, sie gehen vorüber, die eine folgt auf die andere. Wenn es also nichts Beharrliches gäbe, so könnte von keinem Wechsel die Rede sein: mithin ist das Beharrliche die Bedingung des Wechsels, nicht umgekehrt. Nun sind die beharrliche Erscheinung und die wechselnden immer zugleich da, jene als das Bleibende, diese als das Vorübergehende, sie sind also nothwendig mit einander verknüpft: jene ist das zu Grunde liegende Wesen oder Substratum, diese sind die vorübergehenden Bestimmungen desselben, die verschiedenen Arten oder Modi seines Daseins. Daher ist das Beharrliche in der Erscheinung die Substanz und die wechselnden Erscheinungen deren Accidenzen.

Es ist leicht zu urtheilen, daß die Substanz beharrt: dieser Satz ist so alt, wie die Philosophie, und an sich betrachtet eine bloße Tauto-

logie. Das Beharrliche in den Dingen nennt man Substanz, und die Substanz beharrlich. Aber woher weiß man, daß in den Dingen überhaupt etwas Beharrliches ist? Giebt es in den Dingen etwas Beharrliches, so läßt sich leicht der Begriff der Substanz darauf anwenden; dies hat nicht die mindeste Schwierigkeit, gewährt aber auch gar keine Einsicht, so lange das Dasein des Beharrlichen selbst bloß vorausgesetzt wird. In diesem Punkte liegt die Schwierigkeit, welche vor Kant kein Philosoph begriffen, viel weniger gelöst hatte. Ist das Dasein des Beharrlichen nicht erwiesen, so ist der Begriff der Substanz nicht anwendbar, sondern leer und in seiner Brauchbarkeit problematisch. Dieser Begriff ist zwar immer im Munde der Philosophen und auch des gemeinen Verstandes gewesen, aber seine erwiesene Bedeutung ist ihm erst durch Kant an dieser Stelle geworden. Man hat vor Kant nicht gewußt, daß es in den Erscheinungen etwas Beharrliches geben müsse. Behauptet hat man es wohl, aber nicht gewußt. Woher hätte man es auch wissen sollen? Aus der Erfahrung? Diese beweist nie ein Dasein, welches jederzeit ist. Aus dem bloßen Verstande? Dieser kann aus bloßen Begriffen durch logische Schlüsse niemals ein Dasein, eine wirkliche Existenz darthun.

Erst Kant hat bewiesen, daß in den Erscheinungen nothwendig etwas ist, das beharrt. Wenn dem nicht so wäre, so würde jede objective Zeitbestimmung und darum jede Erfahrung unmöglich sein. Er hat das beharrliche Dasein nicht aus der Erfahrung, sondern umgekehrt die Möglichkeit der letzteren aus der beharrlichen Erscheinung bewiesen. Diese Beweisführung ist nicht empirisch, sondern transscendental. An diesem wichtigen Beispiele läßt sich das Verfahren der transscendentalen Beweisführung, welche wir im Anfange dieses Buches im Allgemeinen erklärt haben, auf das Deutlichste einsehen. Nichts wird hier durch die Erfahrung bewiesen, auch nichts ohne alle Beziehung auf die Erfahrung, sondern alles nur, sofern es Bedingung ist zur Möglichkeit der Erfahrung. Hebe diese Bedingung auf, und du hast die Möglichkeit jeder Erfahrung und damit alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung aufgehoben: dies ist der transscendentale Beweis in seiner negativen Form, welche die Unmöglichkeit des Gegentheils darthut. Eben diese Beweisführung ist die kritische, welche vor Kant keiner gekannt, viel weniger geübt hat. Angewendet auf die Substanz, lautet der transscendentale Beweis: hebe das beharrliche Dasein in den Erscheinungen auf, und die Möglichkeit aller Erfahrung ist damit aufgehoben. Oder positiv

ausgedrückt: es muß in den Erscheinungen ein Beharrliches geben, weil sonst weder Erfahrung noch ein Gegenstand der Erfahrung möglich wäre, weil sonst gar nichts durch Erfahrung erkannt werden könnte. Der Schwerpunkt des Beweises liegt nicht darin, daß die Substanz beharrt, sondern darin, daß das Beharrliche erscheint, daß die Substanz eine nothwendige Erscheinung ist oder existirt.

Die beharrliche Erscheinung ist zu jeder Zeit: sie wäre nicht beharrlich, wenn jemals eine Zeit sein könnte, wo sie nicht existirt; daher darf es weder einen Zeitpunkt gegeben haben, in dem sie noch nicht war, noch darf je ein Zeitpunkt kommen, wo sie nicht mehr sein wird. Also kann die Substanz weder entstehen noch vergehen. Und da alle veränderlichen oder wechselnden Erscheinungen nur ihre Bestimmungen oder Modi sind, so ist die Substanz immer dieselbe: daher kann ihre Größe oder die Summe ihrer Realität weder vermehrt noch vermindert werden, denn jede Vermehrung wäre ein Hinzukommen neuer Theile, d. h. ein Entstehen, und jede Verminderung wäre eine Vernichtung bestehender Theile, d. h. ein Vergehen. Der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz lautet demnach: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert". Jetzt ist dieser Satz kritisch festgestellt, den schon die älteste Metaphysik aufgestellt, Kant in seiner Habilitationsschrift behauptet und in seinem Versuch über die negativen Größen wiederholt hatte: er ist jetzt dergestalt bewiesen, daß ihn verneinen so viel heißt als die Möglichkeit aller Erfahrung und aller Naturwissenschaft aufheben. Dieser Satz bildet daher ein naturwissenschaftliches Axiom.

Die Substanz ist unentstanden und unvergänglich. Da sie allen Erscheinungen zu Grunde liegt, so müßte sie aus etwas entstanden sein, das keine Erscheinung, also kein Gegenstand möglicher Erfahrung wäre: ihre Entstehung wäre Schöpfung aus nichts, ihr Vergehen Rückkehr in nichts. So wenig die Vernichtung denkbar ist als Gegenstand möglicher Erfahrung, so wenig ist in diesem Sinne die Schöpfung denkbar. Aus nichts kann nie etwas werden, niemals kann etwas in nichts übergehen: «gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti». Diese beiden Sätze gehören zusammen und folgen unmittelbar aus der Beharrlichkeit der Substanz; kritisch verstanden, gelten sie nur von Erscheinungen und verneinen daher in den Grundsätzen der Naturwissenschaft die Anwendung der Schöpfungs- und Vernichtungstheorie. Ob diese Theorie

auf einem anderen Gebiete als dem der Naturwissenschaft und der Erfahrung irgend welche Geltung finden darf, bleibt hier völlig dahingestellt.

Da der Stoff der Erscheinungen oder das Quantum ihrer Substanz beharrt, so kann alle Veränderung derselben nur Formwechsel oder Metamorphose sein: nicht das Dasein der Substanz ändert sich, sondern nur ihre Zustände oder die Arten ihres Daseins. Wenn das Holz verbrennt, so verwandelt es sich in Asche und Rauch. Die Erscheinungsformen wechseln, der Stoff bleibt. Gäbe es nichts Beharrliches in den Erscheinungen, so wäre ihr Wechsel unerkennbar. Jetzt wird gefragt: unter welchen Bedingungen die Veränderung erkannt wird oder einen Gegenstand der Erfahrung ausmacht?[1]

2. Die Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität.

Kant und Hume.

Wir sind an den Punkt gelangt, wo jenes Problem, das unseren Philosophen seit dem Versuch über die negativen Größen unaufhörlich beschäftigt, von der dogmatischen Metaphysik entfernt und eine Zeit lang mit Hume vereinigt hat, in den Vordergrund seiner Kritik rückt: der Begriff der Ursache oder des Realgrundes. Jede Veränderung ist eine Zeitfolge von Begebenheiten, welche verschiedene Zustände eines und desselben Subjects ausmachen. Unter welchen Bedingungen ist diese Zeitfolge der Begebenheiten ein Gegenstand möglicher Erfahrung? Oder, was dasselbe heißt: unter welchen Bedingungen ist die Zeitfolge unserer Wahrnehmungen objectiv? So lautet die Frage in ihrer kritischen Fassung. Die Zeitfolge unserer Wahrnehmungen ist stets subjectiv. Wie also können wir objective Zeitfolge wahrnehmen? Oder, was dasselbe heißt: was macht die subjective Zeitfolge unserer Wahrnehmungen objectiv? Wie läßt sich feststellen, daß die Erscheinungen nicht bloß in uns, sondern, unabhängig von unserer zufälligen Wahrnehmung, als solche succediren? In der Auflösung dieser Frage liegt die Schwierigkeit.

Alle Erscheinungen werden von uns successive vorgestellt: die Theile eines Hauses, wie die verschiedenen Orte in der Bewegung des stromabwärts gleitenden Schiffes.[2] Wie können wir wissen, daß die verschiedenen Theile des Hauses zugleich sind, dagegen die verschiedenen Bewegungszustände des Schiffes nothwendig einander folgen? Wenn wir

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. II. (Bd. II. S. 190—195.) — [2] S. oben S. 430.

die Theile eines Hauses vorstellen, so zwingt uns nichts, erst diesen Theil, dann jenen u. s. f. zu apprehendiren, wir können mit jedem beliebigen Theil anfangen und endigen. Ganz anders, wenn wir die stromabwärts gerichtete Bewegung des Schiffes verfolgen: hier müssen wir die Orte, welche es im oberen Strom beschreibt, nothwendig früher vorstellen, als die unterhalb derselben gelegenen. Die Succession meiner Vorstellungen ist im ersten Falle regellos, im zweiten dagegen vollkommen bestimmt. Diese geregelte Succession besteht darin, daß wir in die verschiedenen Zeitpunkte unserer Wahrnehmung nicht beliebige Erscheinungen, wie es der Zufall mit sich bringt, sondern in den Zeitpunkt A nur die Erscheinung A und in den Zeitpunkt B nur die Erscheinung B setzen können. Man könnte vielleicht sagen, wenn man die ganze transscendentale Aesthetik vergessen hat, daß uns das Zeitverhältniß oder die Zeitordnung der Dinge selbst dazu nöthigt. Ja, wenn die Dinge an sich in der Zeit und diese eine den Dingen inhärente Eigenschaft wäre, so daß jedes seinen bestimmten Zeitpunkt wie eine Eigenschaft an sich trüge und unserer Wahrnehmung anzeigte! Dann wäre die Zeit etwas Objectives, Reales außer uns, und es könnte gar nicht in Frage kommen, wie die Zeit objectiv wird. Eben in dieser Frage liegt das ganze Problem.

Nun erwarte man nicht, daß wir die transscendentale Aesthetik von neuem vortragen, um diesem verkehrten Einwande zu begegnen. Die Zeit als solche ist völlig subjectiv, sie ist die Form unserer Anschauung, unsere Vorstellungsweise; in ihr verlaufen unsere Wahrnehmungen mit ihren Erscheinungen. Da ist zunächst kein Grund, warum diese Erscheinung nicht eben so gut jetzt als früher oder später stattfindet. Die Frage heißt: *was verknüpft diese bestimmte Erscheinung mit diesem bestimmten Zeitpunkte?* Der Zeitpunkt ist nicht regulirt, weder durch die Zeit, welche alle Erscheinungen in sich begreift, noch durch die Erscheinung, die in jedem beliebigen Zeitpunkte sein kann. Wenn es nicht möglich ist, den Zeitpunkt einer Erscheinung zu bestimmen, so giebt es keine objective Zeitbestimmung, also auch keine objective Zeitfolge, also auch keine Veränderung als Gegenstand einer möglichen Erfahrung.

In der Zeit selbst ist jeder Zeitpunkt bestimmt durch alle früheren, auf die er nothwendig folgt; aber die Zeit für sich ist kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern die Bedingung oder Form dieser Gegenstände. Nur die Erscheinungen in der Zeit werden wahrgenommen, nicht die Zeit selbst. Soll also eine Erscheinung B nur in einem be=

stimmten Zeitpunkte wahrgenommen werden, so ist dies nur unter der einen Bedingung möglich, daß in dem vorhergehenden Zeitpunkte eine andere Erscheinung A wahrgenommen wird, auf welche B jederzeit folgt. Jeder Zeitpunkt ist bestimmt durch den nächst früheren, auf den er folgt. Soll der Zeitpunkt einer Erscheinung bestimmt sein, so ist dies nur durch die Erscheinung in dem nächst früheren Zeitpunkte möglich. Wenn in dem Zeitpunkte A jede beliebige Wahrnehmung stattfinden kann, so ist klar, daß auch die Erscheinung in dem folgenden Zeitpunkte B nur zufällig jetzt stattfindet und eben so gut ein anderes mal stattfinden könnte. Daher ist der Zeitpunkt einer Erscheinung nur dann bestimmt, wenn ihr eine andere Erscheinung nothwendig vorausgeht. Wenn A nicht nothwendig B vorausgeht, und dieses nicht nothwendig auf A folgt, so hat keine beider Erscheinungen einen bestimmten Zeitpunkt.

Wenn eine Begebenheit einer anderen nothwendig vorhergeht und nicht sein kann, ohne daß diese ihr folgt, so ist sie deren Ursache, und die andere Begebenheit ist ihre Wirkung. Also ist der Begriff der Ursache und Wirkung die einzige Möglichkeit, um den Zeitpunkt einer Erscheinung zu bestimmen, die einzige Bedingung zu einer objectiven Zeitbestimmung, also auch zu einer objectiven Zeitfolge: mithin die einzige Bedingung, unter der eine Zeitfolge verschiedener Zustände, deren jeder seinen bestimmten Zeitpunkt hat, d. h. Veränderung, vorgestellt werden kann. Nur der Begriff der Causalität bestimmt den Zeitpunkt einer Erscheinung. Die Kategorie der Ursache bestimmt eine Erscheinung als eine solche, welche nothwendig einer anderen vorausgeht, darum nothwendig vor dieser wahrgenommen werden muß. Also ist es der Begriff der Ursache und Wirkung, der allein unsere Wahrnehmung in Ansehung der Zeitfolge regulirt: dieser Begriff nimmt der Zeitfolge die Zufälligkeit unserer subjectiven Apprehension und macht dieselbe objectiv.

In dieser Einsicht ruht der kritische Schwerpunkt. Hier zeigt sich deutlich, wie die Causalität nicht aus der Erfahrung hervorgeht, sondern aller Erfahrung als Bedingung zu Grunde liegt; hier enthüllt sich die ganze Differenz zwischen Kant, dem kritischen Philosophen, und Hume, dem skeptischen. Hume hatte erklärt, die Causalität sei nichts anderes als die gewohnte Succession zweier Wahrnehmungen, das «propter hoc» sei nur ein oft wiederholtes «post hoc». Nichts scheint einfacher und leichter zu begreifen, als diese Ableitung. Nur ist, alles andere bei Seite gesetzt, ein Punkt von Hume gar nicht

untersucht worden: er hat das post hoc selbst nicht erklärt. Was ist denn post hoc? Eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Aber alle unsere Wahrnehmungen folgen einander, auch solche, deren Objecte in derselben Zeit sind. Soll also das post hoc eine objective Zeitbestimmung sein, so kann diese Geltung nicht aus unserer Wahrnehmung erklärt werden: die objective Zeitfolge gilt unabhängig von unserer zufälligen Wahrnehmung und bezeichnet eine Erscheinung, welche später ist als eine andere. B ist später als A, nicht bloß in meiner Wahrnehmung, sondern in seinem Dasein, d. h. offenbar: B ist nicht mit A zugleich, es ist nicht früher als A, es ist nur später; entweder ist es gar nicht oder es ist nach A; es würde nicht sein, wenn A nicht vorausgegangen wäre, es ist also unter der Bedingung von A, oder A ist die Ursache von B.

Bei Licht besehen, ist jenes post hoc entweder gar keine Zeitbestimmung und sagt über die wirkliche Zeitfolge der Erscheinungen nichts aus, oder wenn es wirklich eine Zeitbestimmung ist, wenn es überhaupt einen Sinn hat, so hat es diesen nur durch den Begriff der Ursache. Eine Erscheinung, welche, abgesehen von meiner Wahrnehmung, später ist als eine andere und in dieser realen Bedeutung ein post hoc bildet, ist nothwendig durch jene andere bedingt. Den Zeitpunkt von B bestimmen, heißt erklären: B kann nur in diesem Zeitpunkte stattfinden, dem A vorausgeht; es kann nur auf die Erscheinung A folgen, es ist die Wirkung von A; es kann nur C vorausgehen, es ist die Ursache von C. Unmöglich läßt sich der Zeitpunkt eines Daseins anders bestimmen als durch den Begriff der Causalität. So ist es (gerade umgekehrt als Hume gemeint hat) vielmehr das propter hoc, wodurch in allen Fällen das post hoc bestimmt wird. Zwei Wahrnehmungen, die auf einander folgen, bilden noch keine objective Zeitfolge, noch kein post hoc: dies hatte Hume sich nicht klar gemacht. Zwei Erscheinungen, welche nicht bloß in unserer Wahrnehmung, sondern als solche auf einander folgen, bilden keine zufällige, sondern eine nothwendige Zeitfolge, d. h. eine durch Causalität bestimmte.

Es war sehr leicht, aber auch ganz nichtssagend, wenn man aus der Wahrnehmung der außer einander befindlichen Dinge den Begriff des Raumes ableiten wollte: die Dinge außer einander sind die Dinge im Raum. Es ist ebenso leicht und ebenso nichtssagend, wenn man aus der objectiven Zeitfolge den Begriff der Causalität ableiten will: die objective Zeitfolge ist die von unserer zufälligen Wahrnehmung un=

abhängige (nothwendige) Zeitfolge, welche in der Causalität besteht. Dort ist es der Raum, der die Wahrnehmung ermöglicht, aus welcher man den Raum abstrahirt; hier ist es die Causalität, welche diejenige Erfahrung macht, aus welcher man die Causalität hervorholt. Es ist leicht aus einer Erscheinung zu nehmen, was man hineingelegt hat. Daß man so wenig den Dingen auf den Grund sah, die man doch so scharfsinnig untersuchte, zeigt, wie oberflächlich vor dem kritischen Philosophen die menschliche Vernunft erforscht und gekannt wurde. Es war der gröbste Cirkel, welcher selbst einen so scharfsinnigen Denker, wie Hume, gefangen hielt. Dieser Cirkel lag wie ein Bann auf der Philosophie der vorkritischen Zeit, und es bedurfte der Riesenstärke eines Kant, um ihn zu durchbrechen und aufzulösen.

Der Begriff der Ursache bestimmt den Zeitpunkt jeder Erscheinung und damit die objective Zeitfolge der Dinge. In dieser ist alles vorhergehende Dasein die Ursache alles folgenden, und jedes folgende bedingt durch alles frühere: mithin bildet die objective Zeitfolge aller Erscheinungen einen Causalnexus, dessen spätere Glieder die nothwendigen Folgen der früheren sind. Nennen wir den Inbegriff aller Erscheinungen Welt, so bilden diejenigen Erscheinungen, welche in einerlei Zeit stattfinden, den vorhandenen Weltzustand, und die verschiedenen Weltzustände die Weltveränderung. In dieser Weltveränderung hat jeder Zustand und jede dazu gehörige einzelne Erscheinung ihren bestimmten Zeitpunkt, d. h. jeder dieser Weltzustände ist die nothwendige Wirkung aller vorangegangenen Weltveränderungen, die nothwendige Ursache aller künftigen. Da nun zwischen zwei gegebenen Zeitpunkten immer Zeit ist, so kann auch die Weltveränderung, d. h. der Uebergang von einem Zustande in einen davon verschiedenen nur in der Zeit stattfinden: daher kann dieser Uebergang nicht plötzlich geschehen, sondern nur stetig. Der Zustand A ist die Ursache des nächstfolgenden B, der Uebergang von A zu B besteht in dem Wirken der Ursache: mithin kann keine Ursache in der Welt plötzlich wirken, sondern jede nur continuirlich.

Weil die Causalität die objective Zeitfolge bestimmt, so gilt sie auch nur für diese. Die (objectiv) frühere Erscheinung ist die Ursache der andern, welche ihr folgt; die Ursache ist demnach allemal früher, als die Wirkung. Es kann sein, daß die Wirkung unmittelbar, d. h. ohne wahrnehmbaren Zeitverlauf, mit der Ursache verknüpft ist, dies beweist nichts gegen die zeitliche Priorität der letzteren. Wären sie wirklich

zugleich, so müßte jede von beiden das Prius der andern sein können. Dies ist in dem Verhältniß von Ursache und Wirkung niemals der Fall. Eine Kugel von Blei macht in dem weichen Kissen ein Grübchen; Kugel und Grübchen sind zugleich da; wenn die Kugel da ist, so folgt das Grübchen, aber auf das Grübchen folgt nicht die bleierne Kugel: diese ist die Ursache des Druckes, jenes die Wirkung.

Jede Wirkung setzt der Zeit nach die wirkende Ursache voraus, diese Ursache aber ist selbst Wirkung einer ihr vorausgehenden Ursache: daher wird allen Wirkungen eine Ursache zu Grunde liegen müssen, welche selbst nicht Wirkung einer anderen, also nicht in der Zeit entstanden ist, sondern das beharrliche Substrat aller Veränderung bildet. Dieses beharrliche Wesen ist die Substanz. Nur die Substanz ist wahrhaft ursächlich, sie ist die wirkende Kraft, das eigentliche Subject der Handlung: die Wirksamkeit ist das Kennzeichen der Substanz. Dasjenige in der Erscheinung, das nur als Ursache, nicht als Wirkung, nur als Subject der Handlung, nie als Prädicat vorgestellt werden kann, ist Substanz: hier weist die zweite Analogie der Erfahrung zurück auf die erste. Alle Veränderungen, in ihrem letzten Grunde betrachtet, sind Erzeugungen der Substanz, aus der sie hervorgehen. Kant nannte deshalb in der ersten Ausgabe der Kritik diese zweite Analogie den „Grundsatz der Erzeugung": „Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt". Die Veränderung ist nur dann ein Gegenstand möglicher Erfahrung, d. h. eine objective Zeitfolge verschiedener Zustände, wenn sie nach dem Gesetze der Causalität geschieht; darum nannte Kant in der zweiten Ausgabe diese Analogie der Erfahrung den „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität": „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung". Da nun jede Erscheinung eine andere voraussetzt, auf die sie nothwendig folgt, so kann im Felde der Erfahrung niemals die erste Ursache angetroffen, also die Substanz selbst immer nur in ihren Wirkungen erkannt werden.[1]

3. Das Zugleichsein nach dem Gesetze der Wechselwirkung.

Wenn es keine Substanz oder nichts Beharrliches in den Erscheinungen gäbe, so wäre es unmöglich, irgend ein Zeitverhältniß der

[1] Kritik d. r. V. Tr. Analyt. Buch II. Hauptst. II. (Bd. II. S. 195—211.) Proleg. Th. II. § 27—29. (Bd. III. S. 229—232.)

Erscheinungen zu bestimmen, so könnte der Wechsel der Dinge niemals erfahren werden. Die Dinge wechseln, sie sind nicht immer da, sie kommen und gehen. Also muß es etwas geben, das immer ist, womit verglichen alles andere wechselt. Die Erscheinung kommt, d. h. sie ist mit der Substanz verbunden, sie ist mit dem beharrlichen Dasein zugleich; die Erscheinung geht, d. h. sie ist mit jener nicht mehr zugleich. Die Erscheinungen wechseln heißt daher, daß sie in verschiedenen Zeitpunkten mit der Substanz verbunden sind, daß sie also selbst in verschiedenen Zeiten stattfinden, oder daß sie einander folgen. Die Substanz war die Bedingung, um die Zeitunterschiede des Zugleich und Nacheinander objectiv zu bestimmen: dies besagte die erste Analogie der Erfahrung. Die Causalität war die Bedingung, um das Nacheinander (post hoc), die Succession der Erscheinungen objectiv zu bestimmen: dies besagte die zweite Analogie. Welches ist nun die Bedingung, wodurch das Zugleichsein der Erscheinungen objectiv bestimmt wird? Diese Erklärung giebt die dritte Analogie.

Erscheinungen sind zugleich da, d. h. sie existiren in derselben Zeit. Unsere Wahrnehmungen folgen nach einander, sie sind successiv. Wie ist es möglich, bei dieser Zeitfolge unserer Wahrnehmungen das Zugleichsein der Erscheinungen zu erfahren? In diesem Punkte liegt das Problem. Wenn ich verschiedene Dinge wahrnehme und in jeden Zeitpunkt meiner Wahrnehmung das eine so gut wie das andere setzen kann, so leuchtet ein, daß diese Erscheinungen nicht nach einander folgen, daß sie keine bestimmte Zeitfolge haben: jede kann in Rücksicht auf die andere eben so gut früher als später sein. Ich erkenne nicht, daß sie zugleich sind, noch weniger, daß sie nothwendig zugleich sind. Daher ist das Zugleichsein der Erscheinungen nur dann objectiv, wenn nicht unsere Wahrnehmung, sondern die Erscheinungen selbst ihren Zeitpunkt bestimmen.

Die einzige Möglichkeit, den Zeitpunkt einer Erscheinung zu bestimmen, ist die Causalität. Eine Erscheinung setzt die andere in der Zeit voraus, d. h. sie ist eine Wirkung jener Erscheinung, diese ist ihre Ursache. Wenn nun verschiedene Erscheinungen sich gegenseitig der Zeit nach voraussetzen, so kann von ihnen keine weder früher noch später sein, als die andere, d. h. diese Erscheinungen sind nothwendig in demselben Zeitpunkte oder zugleich. Also es ist die wechselseitige Causalität, der Begriff der Wechselwirkung oder Gemeinschaft, welcher das Zugleichsein der Dinge bestimmt oder objectiv macht. Dieser Begriff

regulirt unsere Wahrnehmung, die jetzt nicht mehr nach dem zufälligen Gange unserer Auffassung von a zu b oder von b zu a geführt wird, sondern nothwendig von a fortgeht zu b und von b ebenso nothwendig wieder zurückkehrt zu a. In diesem Falle werden die beiden Erscheinungen jede als Prius und Posterius der anderen wahrgenommen, d. h. sie fallen beide in denselben Zeitpunkt. Jede ist Ursache, weil sie der anderen nothwendig vorausgeht; sie ist als Ursache Substanz; die Substanzen sind als Gegenstände der äußeren Wahrnehmung im Raum. Sollen diese Wahrnehmungen nothwendig einander gegenseitig folgen, so können die Substanzen nicht völlig isolirt, nicht durch einen leeren Raum getrennt sein, sie müssen einen räumlichen Zusammenhang haben oder ein Ganzes ausmachen, dessen Theile sie bilden.

Ein Ganzes, dessen Theile zugleich sind, ist eine zusammengesetzte Erscheinung, ein «compositum reale» im allgemeinsten Verstande, und die Wahrnehmung desselben ist nur durch den Begriff der Wechselwirkung möglich. Also kann das Zeitverhältniß der Dinge, sofern sie zugleich sind, nur durch diesen Begriff erfahren werden. Darum lautet „der Grundsatz der Gemeinschaft": „Alle Substanzen, sofern sie zugleich da sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung) unter einander".[1]

Dies sind die drei Analogien der Erfahrung. Es giebt keine Erfahrung, wenn nicht das Zeitverhältniß der Dinge ein Object der Erfahrung ist; es ist kein Object der Erfahrung, wenn es nicht objectiv bestimmt werden kann: diese Bestimmung giebt der Begriff der Substanz, der Causalität, der Gemeinschaft. Die Substanz bestimmt das beharrliche Dasein und macht dadurch den Wechsel erkennbar; die Causalität bestimmt die nothwendige Zeitfolge und macht dadurch die Veränderung erkennbar; die Gemeinschaft bestimmt das reale Zugleichsein und macht dadurch ein zusammengesetztes Ganzes, den Zusammenhang der Erscheinungen im Raume erkennbar. Alles zusammengefaßt, so ist das Causalverhältniß der Erscheinungen die Bedingung, wodurch das Zeitverhältniß der Erscheinungen bestimmt und für eine mögliche Erfahrung objectiv gemacht wird. Nun ist jenes Causalverhältniß ein dreifaches: entweder sind die Erscheinungen Zustände (Bestimmungen)

[1] In der Fassung der zweiten Ausgabe: „Alle Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung".



einer Substanz oder Folgen einer Ursache oder Theile (Glieder) eines Ganzen: im ersten Falle nennen wir ihr Verhältniß Inhärenz, im zweiten Consequenz, im dritten Composition.[1]

II. Die Postulate des empirischen Denkens.

Die Grundsätze, welche wir entwickelt haben, folgen sämmtlich aus den Bedingungen einer möglichen Erfahrung; ihre Geltung liegt darin, daß ihre Verneinung die Möglichkeit aller Erfahrung aufhebt. Unter diesem Gesichtspunkte wird die Möglichkeit der Dinge überhaupt und damit auch deren Wirklichkeit und Nothwendigkeit ganz anders beurtheilt, als von der Philosophie der vorkritischen Zeit. Es ist klar, daß die Bedingungen einer möglichen Erfahrung zugleich die Bedingungen aller Gegenstände möglicher Erfahrung sind; aber welches sind die Bedingungen, daß überhaupt etwas möglich, wirklich oder nothwendig ist? Wenn sich diese Bedingungen a priori feststellen lassen, so werden sie Grundsätze bilden, welche die Modalität unserer Erkenntnißurtheile reguliren, also Grundsätze der Modalität, welche die Richtschnur geben, wonach wir die Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit der Dinge zu beurtheilen haben, wonach also unsere Erkenntnißurtheile problematisch, assertorisch oder apodiktisch ausfallen.

Kant hatte schon lange vor seiner Kritik erkannt, daß Existenzialsätze stets synthetische Urtheile sind, weil die Existenz keines der logischen Merkmale ist, welche man in der Zergliederung eines Begriffes findet. Diese Einsicht vernichtet von Grund aus alle Ontologie, denn sie hebt die Möglichkeit auf, aus dem Begriff einer Sache auf deren Dasein zu schließen. Was von dem wirklichen Dasein gilt, wird auch von dem möglichen oder nothwendigen gelten; denn möglich ist, was wirklich sein kann, und nothwendig, was wirklich sein muß. Die dogmatischen Metaphysiker meinten, die Möglichkeit der Sache in dem Begriff derselben entdecken und aus dem bloßen Begriff einsehen zu können, ob die Sache möglich sei oder nicht. Wäre die Möglichkeit ein solches Merkmal des Begriffes, so müßte man dieses, wie jedes andere, von dem Begriff der Sache abziehen können, und der letztere müßte ein anderer sein, wenn ihm das Merkmal des Daseins zukommt, ein anderer, wenn es ihm fehlt. Aber man sieht leicht, daß sich die Sache nicht so verhält. Ob die Pyramide existirt oder nicht existirt, ändert

[1] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. II. (Bd. III. S. 211—217.)

in ihrem Begriffe nicht das Mindeste, die Merkmale dieses Begriffes bleiben völlig dieselben und werden durch die Vorstellung der Existenz weder vermehrt noch vermindert. Also ist das Dasein überhaupt kein Merkmal, dessen Hinzutreten den Begriff erweitert; in der Vorstellung der Sache ändert sich nichts, nur in der Art, wie uns diese Vorstellung gegeben ist. Sie kann uns als bloße Vorstellung oder als ein Gegenstand unserer Erfahrung gegeben sein: in dem letzteren Falle erscheint sie als wirklich. Daher wird durch die Kategorien der Modalität nichts anderes als das Verhältniß einer Vorstellung zu unserem Erkenntnißvermögen bestimmt.

Dasein kann uns nur durch Erfahrung, nie durch den bloßen Verstand oder die bloße Einbildung gegeben sein. Dies wußte Kant schon, als er den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes aufstellte. Das Kriterium des Daseins ist nie logisch, sondern durchaus empirisch. Der Satz des Widerspruchs, dieses herkömmliche Kriterium der Möglichkeit, entscheidet gar nichts über das mögliche Dasein. Er sagt: möglich ist, was sich nicht widerspricht, ein Begriff, dessen Merkmale sich nicht gegenseitig aufheben, der nicht zugleich A und Nicht-A ist. Dieser Widerstreit ist nicht denkbar, wohl aber möglich, wie die negativen Größen der Mathematik, die Bewegungen und Veränderungen in der Natur zeigen. Und auf der anderen Seite kann eine Vorstellung der Art sein, daß ihre Merkmale sich nicht widersprechen, und die Vorstellung doch unmöglich ist. In dem Begriffe eines von zwei geraden Linien eingeschlossenen Raumes ist nichts, das sich logisch widerspricht: im Begriff einer geraden Linie liegt es nicht, daß sie eine andere gerade Linie nur in einem Punkte schneiden kann. Die Unmöglichkeit liegt in der Anschauung. Also etwas kann undenkbar und gleichwohl möglich, es kann denkbar und gleichwohl unmöglich sein.

Ein anderes ist Denkbarkeit, ein anderes Möglichkeit. Ueber das Dasein entscheidet mithin nicht der Begriff der Sache, sondern lediglich die Erfahrung. Und da die Bedingungen der Erfahrung feststehen, so sind die Kriterien der Modalität gegeben. Möglich ist, was erfahren werden kann, d. h. was mit den Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt; wirklich ist, was erfahren wird, d. h. was als Gegenstand der Erfahrung gegeben ist, also das wahrgenommene Object oder die empirische Anschauung; nothwendig ist, was erfahren werden muß. Nun muß jede Erscheinung als Wirkung einer anderen erfahren werden, weil sie sonst in keinem bestimmten Zeitpunkte, also überhaupt nicht

erscheinen könnte. Nothwendig ist daher die Causalität der Dinge. Ich kann die Erscheinungen nicht anders als in einer Zeitfolge wahrnehmen, ich kann diese Zeitfolge nicht anders als durch Causalität erfahren: also ist die Causalität die einzige Form der nothwendigen Erfahrung.

Wenn der Mathematiker sagt: ziehe die gerade Linie ab, so ist dies kein zu beweisender Satz, sondern es ist die Forderung, den gegebenen Begriff anzuschauen, d. h. ein Postulat der Anschauung. Ganz in demselben Sinne fordern die Grundsätze der Modalität, daß man das Dasein der Begriffe erfahre und unter dem Gesichtspunkte der Erfahrung beurtheile: sie fordern als die Bedingung desselben die Probe der Erfahrung, nicht das bloße, sondern das erfahrungsmäßige oder empirische Denken. Darum nennt sie **Kant** „Postulate des empirischen Denkens": „1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich; 2. was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; 3. dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig".

Das Gesetz der Nothwendigkeit ist eines mit dem der Causalität. Hier fallen die Postulate des empirischen Denkens mit den Analogien der Erfahrung zusammen. Der Grundsatz der Causalität sagt: jede Erscheinung ist die Wirkung einer anderen, auf die sie nothwendig folgt. Der Grundsatz der Nothwendigkeit sagt: nothwendig ist, was wir als Wirkung erfahren. Ist aber jedes Dasein die Wirkung eines anderen, so giebt es nichts, das ohne Ursache geschieht, also kein bloßes Ungefähr, keinen Zufall. Muß jede Erscheinung als Wirkung einer anderen erfahren werden, so ist alle Nothwendigkeit in der Welt eine bedingte oder hypothetische, so giebt es keine absolute, unbedingte, im Sinne der Erfahrung irrationale Nothwendigkeit, sondern alle Nothwendigkeit erklärt sich aus natürlichen Ursachen, die selbst als Wirkungen anderer Ursachen erklärt sein wollen: die hypothetische Nothwendigkeit ist durchaus verständlich; es giebt keine unbegreifliche, in diesem Sinne blinde Nothwendigkeit, kein Verhängniß in der Natur der Dinge. Das Gesetz der Causalität schließt den Zufall, das der Nothwendigkeit schließt das Fatum aus.[1]

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. II. (Bd. III. S. 217—223. S. 226 flgd.)

III. Das Gesammtresultat.

1. Die Summe der Grundsätze.

Fassen wir die Lehre von den Grundsätzen in die kürzeste Formel. Die beiden ersten Grundsätze bestimmen die Dinge als Größen: sie sind deshalb „mathematisch"; die beiden letzten, die Analogien und Postulate der Erfahrung, bestimmen das Dasein der Dinge, jene nach dem Verhältniß und den Vermögen, welche die Erscheinungen unter einander verknüpfen, diese nach dem Verhältniß zu unserem Erkenntnißvermögen: beide sind deshalb „dynamisch". Die beiden mathematischen Grundsätze bilden zusammen das Gesetz der Continuität, die beiden dynamischen das der Causalität oder Nothwendigkeit. Also gehen in ihrer Summe alle Grundsätze auf die Formel zurück: alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung sind ihrer Form nach continuirliche Größen, ihrem Dasein nach nothwendige Wirkungen.

Jeder Grundsatz erklärt sein Gegentheil für unmöglich. Dieser negative Ausdruck ist eine unmittelbare, von selbst verständliche Folgerung. Das Gesetz der Continuität, negativ ausgedrückt, sagt: „es giebt keine Sprünge in der Natur, non datur saltus"; das Gesetz der Causalität und Nothwendigkeit erklärt in seinem negativen Ausdruck: „es giebt in der Natur weder gar keine noch eine blinde Nothwendigkeit, weder Zufall noch Verhängniß, non datur casus, non datur fatum". Aus der Continuität der Größen und Veränderungen folgt die Unmöglichkeit des Absprungs, der Lücke, der Kluft: «non datur hiatus».[1]

2. Rationalismus und Empirismus.

In diesen Grundsätzen ist alles befaßt, was die transscendentale Urtheilskraft von den Gegenständen möglicher Erfahrung (Erscheinungen) behaupten kann. Sie hätte gar nichts aussagen können, wenn es nicht möglich gewesen wäre, die Erscheinungen vermöge der Schemata unter die reinen Begriffe zu subsumiren. Nun waren die Schemata Zeitbestimmungen, und die Zeit selbst war die Form unserer Anschauung, gültig nur für das angeschaute Dasein: es sind also die Zeitbestimmungen, welche die Begriffe anwendbar, und es sind die Begriffe, welche die Zeitbestimmungen objectiv machen. Ohne Begriffe können die Zeitbestimmungen der Erscheinungen nie objectiv werden; ohne Zeitbestimmungen können die Begriffe nichts objectiv machen. Ohne Zeitbestimmung (ohne Anschauung) sind die Begriffe leer und gehen ins Leere.

[1] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. II. (Bd. II. S. 227—228.)

Daraus erhellt, daß die Zeitbestimmung, indem sie allein den Gebrauch der Kategorien ermöglicht, diesen Gebrauch zugleich einschränkt oder, wie Kant sagt, restringirt. Die Begriffe können jetzt auf alle Erscheinungen angewendet werden, denn alle Erscheinungen sind in der Zeit; aber sie können auch nur auf Erscheinungen angewendet werden, denn außer den Erscheinungen ist nichts in der Zeit: sie verknüpfen Erscheinungen und nur diese; sie ermöglichen deren Erkenntniß, aber auch nur diese. Nennen wir die Erkenntniß der Erscheinungen im allgemeinsten Verstande Erfahrung, so besteht die Function der reinen Begriffe darin, Erfahrung zu machen. Sie haben keine andere Function. Nicht sie werden durch Erfahrung gemacht, sondern sie sind es, durch welche die Erfahrung zu Stande kommt, aber sie können auch keine andere Erkenntniß erzeugen als Erfahrung. In diesem Satze haben wir die Summe der transscendentalen Analytik und erkennen hier, was die Erkenntnißlehre betrifft, mit einem einzigen Blick den Unterschied der dogmatischen und kritischen Philosophie.

Nach dem Ergebniß der transscendentalen Analytik wird unsere Erkenntniß der Dinge auf die Erfahrung beschränkt und diese durch die Begriffe des reinen Verstandes begründet. Wenn man den Gang der kritischen Untersuchung und die Art ihrer Begründungen nicht zu würdigen versteht und bloß darauf sieht, was schließlich herauskommt, so kann es scheinen, als ob Kant in seiner Erkenntnißlehre die entgegengesetzten Richtungen der dogmatischen Philosophie synkretistisch vereinigt habe, als ob er zur Hälfte Empirist, zur Hälfte Rationalist sei. Und wenn das Resultat noch gar so einseitig aufgefaßt wird, daß man nur die eine oder nur die andere Seite beachtet, so erscheint unser Philosoph den einen als Empirist, den anderen als Rationalist alten Schlages.

Daß alle menschliche Erkenntniß in der Erfahrung bestehe, ist der Satz des Empirismus: das Thema der englischen Philosophie seit Bacon. Dasselbe lehre auch Kant, nur daß er den Weg zu diesem Ergebniß sich schwieriger und anderen dunkler gemacht habe, als Locke, dessen Versuch über den menschlichen Verstand einfacher zum Ziel komme und leichter zu lesen sei, als die Kritik der reinen Vernunft. Daß unsere Erkenntniß der Dinge auf gewissen Grundbegriffen und Grundsätzen des reinen Verstandes beruhe, haben die dogmatischen Metaphysiker seit Descartes behauptet, insbesondere habe Leibniz diese Grundsätze erleuchtet und dadurch die Kritik der reinen Vernunft entbehrlich gemacht.

Solche Urtheile folgen aus einer so oberflächlichen und grundfalschen Auffassung. Kant ist kein Empirist der alten Schule, denn er hat die Erfahrung aus dem reinen Verstande begründet; er ist ebensowenig ein Rationalist der früheren Art, denn er hat die angeborenen Ideen verneint: er ist keines von beiden. Darum soll man auch nicht sagen, daß er jene beiden entgegengesetzten Richtungen in seiner Lehre vereinigt, sondern daß er sie vielmehr durch dieselbe widerlegt habe; denn sein Standpunkt ist nicht dogmatisch, sondern kritisch, da er die Erkennbarkeit der Dinge nicht voraussetzt, sondern untersucht und begründet.

3. Idealismus und Realismus. Spätere Zusätze.

Dem Abschnitte der Analytik, worin die Lehre von den Grundsätzen ausgeführt wird, hat der Philosoph in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik noch zwei Zusätze hinzugefügt, deren erster sich auf die Postulate des empirischen Denkens, insbesondere auf das der Wirklichkeit, der andere auf die Grundsätze überhaupt bezieht. Jener heißt „Widerlegung des Idealismus“[1], dieser „Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze“.[2] Er wollte damit den Mißverständnissen entgegentreten, welche seine Lehre von den Erscheinungen und den Erkenntnißobjecten erfahren hatte. Namentlich durch Garves Recension sah er seine Kritik der Gefahr ausgesetzt, mit Berkeleys Idealismus verwechselt zu werden. Diese falsche Auffassung wollte er jetzt durch seine „Widerlegung des Idealismus“ verhüten.

Die Frage betrifft die Realität oder Wirklichkeit der Dinge außer uns, die von seiten des Idealismus entweder für zweifelhaft und unerweislich oder für falsch und unmöglich erklärt wird: das erste geschieht durch den „problematischen Idealismus des Cartesius“, das andere durch den „dogmatischen Idealismus Berkeleys“. Kant hatte in seinen Prolegomena jenen den „empirischen“, diesen den „mystischen oder schwärmenden Idealismus“ genannt und beiden in seiner eigenen Lehre den „kritischen Idealismus“ entgegengesetzt.[3]

Berkeleys Lehre gründete sich auf eine falsche Ansicht vom Raum, den sie nicht für eine Grundbedingung der Erscheinungen, sondern selbst für eine Erscheinung oder eine Eigenschaft der Dinge nahm; dann

---

[1] Kritik d. r. V. (1787.) Tr. Anal. Buch II. Hauptst. II. (Bd. II. S. 223 bis 226.) — [2] Ebendas. (Bd. II. S. 232—236.) — [3] Proleg. Th. I. § 13. (Bd. III. S. 210.)

konnte freilich der Raum keine reale, sondern nur eine imaginäre Geltung haben, und die Dinge im Raum (die Dinge außer uns) mußten für bloße Einbildungen gelten. Dieser Ungrund des berkeleyschen Idealismus ist bereits durch die transscendentale Aesthetik widerlegt worden.[1]

Dagegen hatte Descartes allen Grund, von seinem Standpunkt aus, der keine andere Gewißheit gelten ließ als die des eigenen Seins und Denkens, das Dasein der Dinge außer uns zunächst für zweifelhaft und unerweislich zu erklären. Dieser problematische Idealismus gründet sich auf die alleinige Gewißheit der inneren Erfahrung: daher nennt Kant diesen Idealismus „empirisch". Läßt sich nun beweisen, daß ohne die Wirklichkeit der Dinge außer uns keine äußere Erfahrung und ohne diese die innere nicht sein kann, so ist der Idealismus auch in dieser Form, also überhaupt widerlegt. Der zu beweisende Satz lautet: „Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir".

Alle innere Erfahrung steht unter der Bedingung der Zeit, in der bloßen Zeit giebt es nichts Beharrliches; ohne das Beharrliche ist der Wechsel der Erscheinungen, also das Object der inneren Erfahrung unerkennbar, mithin diese selbst unmöglich; nun ist das Beharrliche nur im Raum oder als Gegenstand der äußeren Erfahrung erkennbar: folglich ist alle innere Erfahrung bedingt durch die äußere. „Das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir."[2]

Die äußere Erfahrung ist ebenso unmittelbar als die innere, sie ist selbst bedingt durch die Wirklichkeit äußerer Gegenstände, also durch die Körper und deren Veränderungen (Bewegungen), welche letztere kein Object der Erfahrung sein könnten, wenn es nicht etwas Beharrliches gebe; nun ist die Substanz nur als *beharrliche* Erscheinung einleuchtend, diese aber nur im Raum erkennbar, das raumerfüllende Dasein ist die *Materie*: daher ist die Materie die *einzige* erkennbare Substanz. So erscheint die Materie als die Bedingung, ohne welche keinerlei Wechsel oder Veränderung erkennbar, also die äußere wie die innere Erfahrung unmöglich ist.[3]

---

[1] Vgl. oben Cap. IV. S. 386—388. — [2] Kritik d. r. V. (1787.) Tr. Anal. Buch II. Hauptst. II. (Bd. II. S. 224.) — [3] Ebendas. Widerlegung des Idealismus. Anmkg. 1—3. (Bd. II. S. 224—226.)

Durch diese Lehre, die erst von der Vernunftkritik begründet worden ist, soll nun der Idealismus sowohl in seiner cartesianischen als in seiner berkeleyschen Fassung widerlegt sein. Nach Descartes sind die Körper oder die äußeren Gegenstände unabhängig von unserer Vorstellung, sie sind Dinge an sich und der Raum ihre Wesenseigenthümlichkeit oder ihr Attribut: diese Lehre hat Kant widerlegt, denn nach ihm sind die Körper oder die äußeren Gegenstände unsere Vorstellungen, bedingt durch den Raum, der die Grundform unserer äußeren Anschauung ausmacht. Raum und Körper sind nicht Dinge an sich, welche außer uns sind, sondern nothwendige Vorstellungen in uns: nur deshelb ist die äußere Erfahrung ebenso unmittelbar als die innere. Was daher Kant in seiner obigen Beweisführung an der cartesianischen Lehre widerlegt hat, ist nicht ihr Idealismus, sondern ihr Realismus, welcher an der idealistischen Grundansicht der kantischen Lehre scheitert. Wir werden Gelegenheit haben, bei der Vergleichung der ersten und zweiten Ausgabe der Vernunftkritik auf diesen Punkt zurückzukommen.

Berkeley hatte verneint, daß die Materie ein Ding an sich oder etwas von aller Vorstellung Unabhängiges sei. Er wäre widerlegt, wenn Kant bewiesen hätte, daß die Materie ein solches Ding an sich ist; aber er hat nur bewiesen, daß sie ein Ding außer uns ist: nämlich der nothwendige Gegenstand der äußeren Erfahrung. Die Dinge außer uns sind die Dinge im Raum, der Raum ist unsere Anschauung, das Ding ist unser Begriff: daher ist die Materie kein Ding an sich und die Lehre Berkeleys durch die obige Beweisführung in diesem Punkte nicht widerlegt, sondern bestätigt. Auch haben wir in der Deduction der reinen Verstandesbegriffe schon aus der ersten Ausgabe der Kritik eine Stelle angeführt, worin der Philosoph seine idealistische Grundansicht in Ansehung der Materie unzweideutig ausspricht, und wir werden in der transscendentalen Dialektik einer sehr deutlichen und unumwundenen Bestätigung derselben wieder begegnen. Es kann nicht geleugnet werden, daß in der „Widerlegung des Idealismus“, welche die zweite Ausgabe der Kritik enthält, ein Schein besteht, welcher die Leser irre führen kann, da sie die Dinge außer uns in einem Lichte erscheinen läßt, als ob sie Dinge an sich wären.

Die „Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze“, ebenfalls ein Zusatz der späteren Ausgabe, kann die vorhergehende „Widerlegung des Idealismus“ weder fördern noch bestätigen, obwohl der Philosoph ihr gerade in dieser Rücksicht eine besondere Wichtigkeit zu-

schreibt. Aus bloßen Kategorien können wir weder die Möglichkeit der Dinge einsehen noch wirkliche Objecte vorstellen, wir bedürfen dazu der Anschauung und zwar der äußeren: dies gilt von allen Kategorien, insbesondere von denen der Relation. Ohne äußere Anschauung giebt es keine Erkenntniß der Materie, der beharrlichen Erscheinung, der Substanz, also auch keine der Gemeinschaft der Substanzen, keine der Bewegung oder der Veränderung im Raum, die wir als Beispiel brauchen, um die Veränderung überhaupt, diese dem Begriffe der Causalität correspondirende Anschauung, darzustellen. „Wie 1. etwas nur als Subject, nicht als bloße Bestimmung anderer Dinge existiren, d. i. Substanz sein könne, oder wie 2. darum, weil etwas ist, etwas anderes sein müsse, mithin wie etwas überhaupt Ursache sein könne, oder 3. wie, wenn mehrere Dinge da sind, daraus, daß eines derselben da ist, etwas auf die übrigen und so wechselseitig folge und auf diese Art eine Gemeinschaft von Substanzen statthaben könne, läßt sich gar nicht aus bloßen Begriffen einsehen."[1] In dieser Frage lag das Hauptproblem der vorkritischen Untersuchungen unseres Philosophen.

Dieses Problem löst die Vernunftkritik durch die Begründung der Erfahrung, d. h. durch die nachgewiesene objective Geltung und Anwendbarkeit der Kategorien, welche letztere nur durch die Zeitbestimmung, also durch die Anschauung zu Stande kommt. Da nun in der Zeit alles in beständigem Wechsel begriffen, der Wechsel aber nur unter der Bedingung einer beharrlichen Erscheinung erkennbar ist, welche letztere Gegenstand bloß der äußeren Anschauung sein kann, so folgt: „daß wir, um die Möglichkeit der Dinge zufolge der Kategorien zu verstehen und also die objective Realität der letzteren darzuthun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußerer Anschauungen bedürfen.[2]"

Diese Nothwendigkeit der äußeren Anschauung streitet so wenig mit der idealistischen Grundansicht der kantischen Lehre, daß sie vielmehr dieselbe ausmacht und aus ihr folgt. Darum können wir auch nicht in dem eben angeführten Satz nach dem Ausdruck des Philosophen eine besondere „Merkwürdigkeit" finden. Wir sehen nicht, wie dadurch der Idealismus widerlegt oder die Widerlegung desselben bestätigt werden soll, es müßte denn sein, daß als die Ursache der äußeren Anschauung oder auch nur als einer ihrer Factoren das Ding an sich

[1] Kritik d. r. V. (1787.) Allg. Anmkg. zum System der Grundsätze. (Bd. II. S. 232 flgd.) — [2] Ebendas. (II. S. 234.)

gilt. Gesagt hat dies der Philosoph nicht, und er würde damit den Grundlagen seiner Lehre widersprochen haben; aber in den Ausführungen dieser beiden späteren Zusätze liegt der Schein, als ob die Wirklichkeit äußerer Gegenstände unabhängig von dem Stoff und der Form unserer Vorstellungen gelten sollte, d. h. als ob die äußeren Gegenstände Dinge an sich wären. Nur in einem Punkt, welcher aber nichts wider den Idealismus ausrichtet, finden wir die Lehre Kants modificirt. Er hatte früher erklärt: daß in der Zeit die Erscheinungen entweder zugleich oder nach einander sind, entweder beharren oder wechseln; jetzt dagegen heißt es: in der Zeit beharrt nichts, sondern alles ist hier in beständigem Fluß. Das Zugleichsein kann nicht erkannt werden, ohne daß etwas beharrt; das Beharrliche ist nur als räumliches Dasein, d. h. als Gegenstand äußerer Anschauung erkennbar, daher bedürfen die Kategorien zu ihrer objectiven Realität „nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußerer Anschauungen".

Achtes Capitel.

Die Grenze der Erkenntniß. Ding an sich und Erscheinung. Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

I. Die Grenze der Erkenntniß.

1. Die Möglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen.

Die positive Aufgabe der Kritik ist gelöst: die Thatsache der Mathematik und Naturwissenschaft (Erfahrung) ist erklärt, die Bedingungen sind dargethan, unter denen Erkenntniß im Sinne der Kritik stattfindet, zugleich synthetische und nothwendige, d. h. metaphysische Erkenntniß. Aber die Bedingungen, welche diese Erkenntniß ermöglichen und erklären, beschränken dieselbe zugleich auf ein bestimmtes Gebiet: sie bestimmen als deren einzig mögliche Gegenstände die Erscheinungen, welche nichts anderes als unsere Vorstellungen sind. Es giebt von den Erscheinungen eine allgemeine und nothwendige Erkenntniß, aber es giebt eine solche auch **nur** von den Erscheinungen. Nennen wir alle Erkenntniß, welche den Charakter der strengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, metaphysisch, so lautet das positive Ergebniß der Kritik: **es giebt eine Metaphysik der Erscheinungen.** Nennen

wir alle Erkenntniß, deren Objecte Erscheinungen oder sinnliche Dinge sind, empirisch, so lautet dasselbe Ergebniß: es giebt nur Erfahrung.

An dieses positive Resultat grenzt unmittelbar ein negatives, welches jetzt in den Vordergrund der Kritik rückt. Wenn Erkenntniß nur von Erscheinungen möglich ist, so folgt unmittelbar, daß Gegenstände, welche nicht erscheinen, unerkennbar sind. Die Quelle der Erscheinungen ist unsere Sinnlichkeit. Was nichtsinnlich ist, kann uns auch nie erscheinen, und umgekehrt. Hat die transscendentale Analytik die Möglichkeit einer Erkenntniß der sinnlichen Dinge bewiesen, so wird es jetzt die Aufgabe der Kritik sein, die Möglichkeit einer Erkenntniß nicht sinnlicher Dinge zu widerlegen. Die Lösung dieser Aufgabe gehört der transscendentalen Dialektik.

Im Grunde ist diese Widerlegung schon im Ergebniß der Analytik als dessen unmittelbare Folge enthalten, und es bedürfte kaum der weitläufigen und schwierigen Untersuchungen, die uns bevorstehen, wenn nichts anderes bewiesen werden sollte, als nur die Unmöglichkeit jener Erkenntniß. Es leuchtet schon jetzt vollkommen ein, daß die menschliche Vernunft kein Recht hat, das Gebiet ihrer Erkenntnißvermögen auf Objecte jenseits ihrer Sinnlichkeit auszudehnen. Aber gerade diese Einsicht, die weder neu noch schwer ist, nöthigt die Kritik, sich eine Frage vorzulegen, die sie am wenigsten ungelöst lassen darf. Als sie die Thatsache der Erkenntniß festzustellen hatte, fand sich unter den factischen Wissenschaften auch eine Metaphysik des Uebersinnlichen, welche Zeugniß ablegte für das Vorhandensein synthetischer Urtheile a priori. Also diese Wissenschaft existirt, obschon ihre Unmöglichkeit bereits einleuchtet.

Von Rechts wegen wird sie nicht existiren dürfen, aber ihre thatsächliche Existenz ist nicht zu bestreiten, am wenigsten von der Kritik, welche selbst dieses Factum festgestellt hat. Also muß dasselbe erklärt werden, bevor seine Unrechtmäßigkeit bewiesen wird. Wir müssen die factische Möglichkeit von der rechtlichen unterscheiden: Mathematik und Erfahrung hatten beide für sich, die Metaphysik des Uebersinnlichen nur die erste. Es gehört wenig dazu, die Erkenntniß des Uebersinnlichen zu verneinen; dazu brauchte die Welt keinen Kant, sie hatte schon vor ihm Leute genug gefunden, welche in dieser Verneinung das Aeußerste gethan hatten. Die Wissenschaft des Uebersinnlichen war auf eine Weise verneint worden, daß nun kein Mensch auch nur den Irrweg aufspüren konnte, auf dem sie jemals zu Stande gekommen war. Und in der That ist es die bei weitem größere Schwierigkeit,

diesen Irrweg zu entdecken. Dies ist die Aufgabe, bei welcher jetzt die Kritik steht. Wie ist die Erkenntniß nichtsinnlicher Dinge als bloße Thatsache möglich, da sie doch von Rechts wegen nicht möglich ist? Die rechtmäßige Thatsache setzt voraus, daß sie geschehen durfte; die bloße Thatsache setzt voraus, daß sie geschehen konnte. Wo findet sich nun in der menschlichen Vernunft dieses Können in Ansehung jener Metaphysik, welche so viele Systeme der Philosophie ausgeführt haben?

Wenn dazu schon kein rechtmäßiges oder wirkliches Erkenntnißvermögen sich vorfindet, so muß es der Mißbrauch eines unserer Vermögen gewesen sein, der eine solche Wissenschaft erzeugte. Welches Vermögen der menschlichen Vernunft hat diesen Mißbrauch erfahren, und worin hat derselbe bestanden? Da er unmöglich in der Absicht der menschlichen Vernunft gelegen haben kann, so muß hier eine Täuschung im Spiel gewesen sein, welche nicht bloß der Zufall verschuldet hat. Auf eine Täuschung ist die Wissenschaft nicht ausgegangen; wenn sie von Grund aus irrt, so muß sie aus einer Täuschung hervorgegangen sein. Hier ist eine Reihe von Fragen, welche beantwortet sein wollen, bevor die transscendentale Dialektik ihr eigentliches Geschäft ausführt.

2. Die Vorstellung nichtsinnlicher Dinge (Noumena).

Was also die Metaphysik als eine Erkenntniß nichtsinnlicher Dinge betrifft, so wird es in eben dem Grade schwer, ihre Möglichkeit zu erklären, als die Unmöglichkeit derselben in die Augen springt. In dieser kritischen Stellung befindet sich Kant nach allem, was die Untersuchungen seiner Analytik ausgemacht haben. Es steht fest, daß der menschlichen Vernunft zu einer Erkenntniß des Uebersinnlichen jedes Object und jedes Vermögen fehlt. Wie konnte sich die menschliche Vernunft jemals zu einer solchen Wissenschaft verirren, wie war auch nur der Schatten und das Trugbild von Dingen möglich, welche schlechterdings gar nicht in dem Gesichtskreise unserer Vernunft liegen?

Offenbar muß in der Natur unserer Vernunft die Möglichkeit enthalten sein, nichtsinnliche Dinge auf irgend eine Weise vorzustellen, sonst wäre selbst der Schein einer darauf gerichteten Wissenschaft unmöglich. Wo eine Erkenntniß stattfindet, gleichviel von welchen Gegenständen und gleichviel mit welchem Rechte, da muß eine Vorstellung von ihren möglichen Objecten vorangehen. Nun ist eine Vorstellung nichtsinnlicher Dinge durch unsere Anschauung unmöglich, denn diese ist nach Form und Inhalt sinnlicher Natur: ihr Stoff ist Empfindung, ihre

Formen sind Raum und Zeit. Nichtsinnliche Dinge können daher von der menschlichen Vernunft nie angeschaut, sondern nur gedacht werden; ihre Vorstellung, gleichviel ob sie bejaht oder verneint werden muß, ist nur durch den reinen Verstand möglich. Wäre die menschliche Vernunft durchaus sinnlich, so könnte ihr die Vorstellung nichtsinnlicher Gegenstände niemals kommen, und eine Wissenschaft solcher Dinge wäre nicht bloß von Rechts wegen, sondern überhaupt unmöglich.

Nun aber haben wir in dem reinen Verstande ein Erkenntnißvermögen ganz unabhängig von der Sinnlichkeit, ein Vermögen reiner Begriffe, von welchen die Kritik selbst erklärt hat, daß sie keineswegs aus der Anschauung entspringen. Jeder Begriff fordert einen Gegenstand, dem er entspricht oder den er vorstellt. Keiner der reinen Begriffe stellt ein sinnliches Ding vor. Wenn er doch etwas Bestimmtes vorstellen oder ein Object haben soll, so kann dieses nur ein nichtsinnliches Ding sein. Und damit ist die Vorstellung gefunden, welche als die erste Bedingung zu einer Wissenschaft des Uebersinnlichen gesucht wird. Auch das Vermögen ist klar, welches allein im Stande ist, eine solche Vorstellung zu bilden. Nichtsinnliche Dinge sind von seiten der menschlichen Vernunft nicht anschaulich, sondern nur denkbar oder intelligibel: sie sind nicht Sinnenobjecte, sondern bloße Gedankendinge.

Das Gebiet unserer Vorstellungen unterscheidet sich daher in Erscheinungen (Gegenstände der Anschauung) und intelligible Objecte, oder in „Phänomena" und „Noumena", wie die Alten gesagt haben. Die Dinge, wie sie an sich sind, können nicht sinnlich vorgestellt, sondern nur gedacht werden. Der Unterschied der Phänomena und Noumena ist daher gleichbedeutend mit dem Unterschiede der Erscheinungen und Dinge an sich. Soll überhaupt eine Erkenntniß des Uebersinnlichen möglich sein, so muß es Vorstellungen geben, welche Noumena oder Dinge an sich sind. Diese Vorstellungen kann es nur durch den reinen Verstand geben, dessen Untersuchung und Auseinandersetzung das Geschäft der Analytik war. Es ist deren letzte Aufgabe, den Begriff eines Dinges an sich zu bestimmen, d. h. zu entscheiden, was dieser Begriff bedeutet und wie er entsteht.

3. Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung.[1]

Wenn Erscheinungen und Dinge an sich dasselbe Object sein sollen, so wird dieses als Phänomenon durch unsere Sinne, als Noumenon

[1] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. III.: Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena. (Bd. II. S. 236—253.)

durch unsern Verstand vorgestellt; die Sinnlichkeit nimmt den Gegenstand, wie er (uns) erscheint, der Verstand dagegen, wie er an sich ist: in diesem Sinne haben die dogmatischen Metaphysiker Erscheinungen und Dinge an sich unterschieden. Das Object der sinnlichen und der bloß gedachten Vorstellung ist eines und dasselbe, die Arten seiner Vorstellung sind nur dem Grade nach verschieden: in der Sinnlichkeit wird es undeutlich, im Verstande deutlich vorgestellt; die unklare und verworrene Vorstellung hat das Phänomenon, die deutliche und klare das Noumenon zum Object. Daher das Dogma: der Verstand erkennt die Dinge, wie sie an sich sind. So hat Leibniz die Erscheinungen und die Dinge an sich unterschieden.

Die Welt, sinnlich vorgestellt, erscheint in den Körpern: die Welt klar und deutlich gedacht, erscheint in der Ordnung vorstellender Monaden: beide Welten sind der Inbegriff derselben Objecte. Dies war nicht die Meinung der Alten, wenn sie die Sinnenwelt von der Verstandeswelt unterschieden; die Erscheinung galt ihnen nicht als das undeutlich vorgestellte Ding an sich, als eine Vorstellung, welche das Denken nur aufzuklären braucht, um die Wahrheit herzustellen, sondern sie galt ihnen als Einbildung, als Wahn, den das echte Denken vernichtet. Erscheinungen und Dinge an sich waren hier nicht dem Grade, sondern der Gattung nach verschieden.[1]

Die Art, wie Leibniz unterschieden hatte, konnte unmöglich von Kant bejaht werden. So wenig die Sinnlichkeit zufolge der kritischen Philosophie nur dem Grade nach vom Verstande verschieden ist, so wenig ist die Erscheinung graduell verschieden von dem Dinge an sich. Wären beide nur dem Grade nach verschieden, wie undeutliche und deutliche Vorstellung, so würde in beiden dasselbe Ding vorgestellt, so wäre das Ding an sich nichts anderes als die Erscheinung nach Abzug der sinnlichen Vorstellung. Aber die Erscheinung nach Abzug der sinnlichen Vorstellung ist zufolge der kritischen Philosophie nichts, gar nichts. Die Erscheinung ist bloß sinnliche Vorstellung. Wenn ich meine Begriffe davon abziehe, so hört sie auf Object zu sein und wird empirische Anschauung; wenn ich meine Anschauung davon abziehe, so hört sie auf Erscheinung zu sein und ist nur noch Eindruck; wenn ich den Eindruck davon abziehe, so ist der letzte Rest verschwunden, und was übrig bleibt, ist das leere Nichts, aber kein Ding an sich.

[1] Proleg. Th. II. § 32. (Bd. III. S. 234 flgd.)

Wenn man die Erscheinung für etwas außer unserer Vorstellung hält, dann darf man freilich meinen, daß auch nach Abzug der Vorstellung etwas in ihr zurückbleibe, und daß dieses Etwas das Ding an sich sei. Die kantische Philosophie ist meistens so verstanden worden und konnte nicht unrichtiger aufgefaßt werden. Wenn Raum und Zeit unsere Vorstellungen sind, so ist jede Erscheinung, weil sie in Raum und Zeit ist, eben deshalb nichts als unsere Vorstellung, so ist das Ding an sich, weil es nicht anschaulich, also nicht in Raum und Zeit ist, eben deshalb von der Erscheinung nicht dem Grade, sondern der Gattung nach verschieden, also die Vorstellung eines ganz anderen Objects als die Erscheinung. In einem gewissen Sinne haben auch bei Kant Sinnlichkeit und Verstand dasselbe Object. Aber ihr gemeinschaftlicher Gegenstand ist nur die Erscheinung, in deren Vorstellung Sinnlichkeit und Verstand ganz verschiedene Functionen haben. Die Empfindung giebt zur Erscheinung das Material, die Anschauung macht aus diesem Material eine Erscheinung, der Verstand macht aus der Erscheinung ein Object. Was die Sinne zufällig vorstellen, das wird durch den Verstand nach einer Regel vorgestellt und eben dadurch objectiv, d. h. zu einer Erscheinung gemacht, die nicht anders als so vorgestellt werden kann. Wenn vorgestellt werden müssen gleichbedeutend ist mit sein, so können wir mit Kant sagen, daß der Verstand die Gegenstände vorstellt, wie sie sind, während sie die Sinnlichkeit vorstellt, wie sie erscheinen; aber der Gegenstand des Verstandes ist darum nicht weniger Erscheinung, er ist die nothwendige Vorstellung, während die Wahrnehmung die zufällige ist.[1]

II. Der Begriff des Dinges an sich.

1. Transscendentale und problematische Bedeutung.

Das Ding an sich ist bei Kant der Gattung nach von den Erscheinungen verschieden, es bezeichnet einen Gegenstand, welcher nie Erscheinung werden, den also auch der Verstand nur andeuten, aber nicht weiter bestimmen oder ausführen kann, da er nur empirische Objecte bildet. Im Unterschiede von den Erscheinungen als empirischen Gegenständen heiße das Ding an sich „der transscendentale Gegenstand". Die Begriffe des Verstandes sind nur auf Erscheinungen als Gegenstände einer möglichen Erfahrung anwendbar und erlauben nur einen

[1] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. III.

empirischen Gebrauch. Wären sie auf Dinge an sich anwendbar, so dürfte man von ihnen einen transscendentalen Gebrauch machen: sie haben einen solchen Gebrauch nicht, wohl aber, wie Kant sagt, „eine transscendentale Bedeutung“.[1]

Jeder Begriff bedeutet einen Gegenstand, auf welchen er sich bezieht. Die empirischen Begriffe haben ihre Gegenstände in der Anschauung, von der sie abstrahirt sind; die reinen Begriffe sind nicht aus der Anschauung abstrahirt und nur in ihrer Anwendung, aber nicht in ihrem Ursprunge empirisch. Wenn diese reinen Begriffe, unabhängig von aller Erfahrung, wie sie sind, auch einen Gegenstand vorstellen, der unabhängig ist von aller Erfahrung, einen Gegenstand, welcher, wie sie selbst, keineswegs empirisch ist, so ist derselbe ein Ding an sich, ein bloßes Noumenon, dessen Größe unabhängig von unserer Anschauung, dessen Qualität unabhängig von unserer Empfindung, dessen Substanz und Causalität ohne jede Zeitbestimmung, dessen Nothwendigkeit unabhängig von dem Modus unserer Erkenntniß besteht. Wenn also unsere reinen Begriffe ein Object unmittelbar ohne Dazwischenkunft der Schemata vorstellen, so ist dieser Gegenstand, wie die Begriffe selbst, unabhängig von aller Erfahrung, unabhängig von Raum und Zeit: er ist Ding an sich. Nun aber können unsere reinen Begriffe überhaupt keinen Gegenstand vorstellen, sondern nur Vorstellungen verknüpfen. Was sie verknüpfen sollen, muß ihnen durch die Anschauung gegeben sein, daher können sie nur sinnliche Vorstellungen oder Erscheinungen verknüpfen, also auch das Ding an sich nicht vorstellen, sondern nur **bedeuten**: sie haben einen empirischen Gebrauch und zugleich eine transscendentale Bedeutung.

Die unmittelbare Vorstellung eines Gegenstandes ist niemals Begriff, sondern immer Anschauung. Sollte das Ding an sich vorstellbar sein, so könnte dies nur durch den Verstand geschehen, so müßte dieser das Vermögen einer unmittelbaren Vorstellungskraft (der Anschauung) haben: es müßte also, um das Ding an sich vorstellen zu können, einen anschauenden (intuitiven) Verstand oder eine intellectuelle Anschauung geben. Ob ein solcher Verstand überhaupt möglich ist, können wir weder bejahen noch verneinen, denn der bloße Begriff desselben führt keinen Widerspruch mit sich. Wir können nur so viel sagen, daß ein solcher intuitiver Verstand der menschliche **nicht** ist,

[1] Kritik d. r. V. (Bd. II. S. 244.)

denn dieser ist nur discursiv, nicht intuitiv; die menschliche Vernunft enthält diejenigen Bedingungen nicht, unter welchen allein das Ding an sich Vorstellung sein könnte.

Das Ding an sich kann nie Gegenstand einer sinnlichen Anschauung sein: dies ist seine negative Bedeutung. Es kann nur Gegenstand einer nichtsinnlichen (intellectuellen) Anschauung sein: dies ist seine positive Bedeutung. Nun bleibt es dahin gestellt, ob es überhaupt eine intellectuelle Anschauung giebt; also bleibt dahin gestellt, ob das Ding an sich Vorstellung sein kann oder nicht: es ist mithin nach seiner positiven Bedeutung für unseren Verstand problematisch. Da aber die menschliche Anschauung keine andere als die sinnliche ist, so kann das Ding an sich niemals Gegenstand unserer Vorstellung sein: also hat es für unseren Verstand außer jener problematischen Bedeutung nur diese negative, die von größtem Gewicht ist. Denn wir können jetzt urtheilen: alle möglichen Gegenstände sind entweder Erscheinungen oder Dinge an sich; die Dinge an sich sind für uns nie Gegenstände einer möglichen Vorstellung; mithin sind alle Gegenstände unserer möglichen Vorstellung, also auch unserer möglichen Erkenntniß, nur Erscheinungen, oder alle unsere Erkenntniß ist (was ihre Objecte betrifft) nur Erfahrung.[1]

2. Das Ding an sich als Grenzbegriff.

Die Analytik hatte gezeigt, daß durch die reinen Begriffe und nur durch sie Erfahrung möglich ist. Wenn noch gezweifelt wird, ob vermöge derselben nicht auch eine Erkenntniß jenseits der Erfahrung zu bewirken sei, so lehrt der Begriff des Dinges an sich, daß die reinen Begriffe keine andere Erkenntniß ermöglichen, als Erfahrung. In diesem Sinne bildet das Ding an sich den „Grenzbegriff des Verstandes". Nachdem so das Gebiet der möglichen Verstandeserkenntniß in seinem ganzen Umfange ausgemessen ist, darf die transscendentale Analytik ihre Untersuchung beschließen.[2]

3. Immanente und transscendente Geltung der reinen Begriffe.

Von den Dingen an sich kann demnach unser Verstand nichts weiter wissen, als daß sie von allen möglichen Erscheinungen sich von Grund aus unterscheiden und auf ganz andere Gegenstände gehen, als die

[1] Kritik d. r. V. (Bd. II. S. 246—249.) — [2] Ebendas. (S. 250—253.)

denkbaren Objecte der Verstandeserkenntniß, daß sie als Objecte für den Verstand völlig problematisch und nur als seine Grenzbestimmung gewiß sind. Zunächst ist von den Dingen an sich, aus dem Gesichtspunkte des Verstandes betrachtet, nichts weiter einleuchtend als diese Grenze. Diesseits derselben ist das weite Reich der Erfahrung oder der Natur, jenseits eine von aller Erfahrung unabhängige, durchaus von ihr verschiedene Welt, deren Dasein zunächst völlig unbestimmt ist, von der wir vermöge der reinen Verstandesbegriffe uns keinerlei Vorstellung machen können. Nur diesseits jener Grenze gelten die Verstandesbegriffe im Reiche der Erfahrung; die Grenze der möglichen Erfahrung selbst können sie nicht übersteigen. Weil sie in aller Erfahrung gelten, darum sagt Kant, daß der Gebrauch dieser Begriffe und die Geltung ihrer Grundsätze „immanent" sei. Weil sie die Grenze der Erfahrung niemals übersteigen oder transscendiren dürfen, darum haben sie keinen „transscendenten" Gebrauch und ihre Grundsätze keine transscendente Geltung.

Man muß in dem kantischen Sprachgebrauch „transscendent" nicht mit „transscendental" verwechseln. Transscendental ist, was der Erfahrung als deren nothwendige Bedingung vorausgeht, transscendent dagegen, was die Grenze der Erfahrung übersteigt. Die reinen Begriffe sind transscendental, sofern sie nicht aus der Erfahrung, sondern im reinen Verstande entspringen; sie sind ihrem Gebrauche nach immanent, sofern sie in aller Erfahrung gelten; sie werden transscendent, wenn sie jenseits der Erfahrungsgrenze Dinge vorstellen oder erkennen wollen. Alle Erkenntniß der Dinge an sich gründet sich daher, um kantisch zu reden, auf einen transscendenten Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe, auf eine transscendente Geltung ihrer Grundsätze. Die reinen Verstandesbegriffe deuten auf einen Gegenstand jenseits der Erfahrung, welchen sie nicht vorzustellen, geschweige zu erkennen vermögen. Ihre Bedeutung ist transscendental, aber die versuchte Erkenntniß ist transscendent: vermöge ihrer transscendentalen Bedeutung bezeichnen sie nur die Grenze ihrer möglichen Erkenntniß oder begrenzen sich selbst; vermöge ihres transscendentalen Gebrauchs übersteigen sie diese Grenze. Daher sagt Kant, daß außer jenem empirischen Gebrauch des Verstandes ein transscendentaler nicht möglich sei.[1]

Hier ist die deutliche Grenzscheide der rechtmäßigen und unrechtmäßigen Geltung der Verstandesbegriffe: mit der letzteren beginnt die Untersuchung der transscendentalen Dialektik.

[1] Kritik d. r. V. Bd. II. S. 252.

III. Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe.[1]

1. Die Vergleichungsbegriffe.

Das Ding an sich oder das Noumenon ist nicht unsere Vorstellung und kann dieselbe einfach deshalb nicht sein, weil es das Ding selbst ist im Unterschiede von unserer Vorstellung. Dieser sehr einleuchtende Satz enthält in der kürzesten Formel die Summe der bisherigen kritischen Philosophie und bestimmt zugleich deren Gegensatz zu der früheren (namentlich leibnizischen) Metaphysik. Diese behauptet, das Ding an sich sei das Ding als Verstandesobject, als Gegenstand unserer klaren und deutlichen Vorstellung. In diesem Punkte stehen die dogmatische Metaphysik und die kritische Philosophie, Leibniz und Kant, einander contradictorisch entgegen. Und hier findet Kant die Stelle, wo die Lehre seines Vorgängers am sichersten aus ihren Angeln zu heben ist. Denn ihr Angelpunkt liegt darin, daß die Dinge an sich (Noumena) für Verstandesobjecte gelten. Es ist eine natürliche Folge dieser Voraussetzung, daß die Begriffe, durch welche der Verstand alle seine Vorstellungen vergleicht, für Dinge an sich gelten müssen, daß mit anderen Worten diese Vergleichungsbegriffe das wahre Verhältniß der Dinge ausdrücken. Verglichene Vorstellungen sind entweder einerlei oder verschieden, sie stimmen entweder überein oder widerstreiten einander, sie verhalten sich zu einander entweder als Inneres und Aeußeres, oder als Bestimmbares und Bestimmung (Materie und Form). Die vier Vergleichungsbegriffe sind demnach: Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Aeußeres, Materie und Form.

Nun muß die leibnizische Philosophie vermöge ihrer Grundannahme die Verstandesvergleichung für die einzig richtige und objective halten und darnach das Verhältniß der Dinge selbst bestimmen. Sie wird also einem doppelten Irrthum unterliegen, denn erstens sind uns die Vorstellungen nicht bloß im Verstande, sondern auch in der Sinnlichkeit gegeben, und dann ist die Sinnlichkeit nicht verworrener Verstand, sondern selbst Erkenntnißvermögen: die Vorstellungen werden mithin unter zwei Gesichtspunkten verglichen werden müssen, sowohl unter dem der Sinnlichkeit als auch unter dem des Verstandes; die Ver-

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. III. Anhang: Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen. (Bd. II. S. 254—275.)

standesvergleichung ist erstens nicht die einzige, und zweitens gilt alle Vergleichung, welche wir anstellen mögen, nur für Erscheinungen und keineswegs für Dinge an sich.

Daher ist vor allem zu überlegen, unter welchem Gesichtspunkte die Vorstellungen verglichen werden: diese Ueberlegung nennt **Kant** „transscendentale Reflexion". Wenn nun die Sinnlichkeit anders vergleichen sollte, als der Verstand, so werden die verglichenen Vorstellungen unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit anders erscheinen, als unter dem des Verstandes, und jene Vergleichungsbegriffe demgemäß zwei verschiedene Bedeutungen haben: was Kant „die Amphibolie der Reflexionsbegriffe" nennt. Diese Amphibolie mußte der leibnizischen Philosophie verborgen bleiben, weil sie Sinnlichkeit und Verstand falsch unterschieden, darum die Erscheinungen bloß durch den Verstand verglichen und ihr Verhältniß so bestimmt hatte, als ob sie nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich wären. Kants **Kritik** der leibnizischen Metaphysik zielt auf diesen Punkt. In seiner Art, Vorstellungen zu vergleichen, mußte Leibniz geflissentlich von allen sinnlichen Bedingungen absehen, darum konnte seine Vergleichung nicht von Erscheinungen, sondern bloß von Begriffen und Dingen an sich gelten. Da nun die letzteren nie vergleichbare Gegenstände sind, so fällt damit das ganze Lehrgebäude der Monadologie in sich zusammen. Der Beweis gegen Leibniz ist geführt, sobald gezeigt worden, daß Objecte unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit anders verglichen werden müssen, als unter dem des Verstandes, denn hieraus erhellt, daß die Verstandesvergleichung nicht von Erscheinungen gilt, also überhaupt keinen objectiven Erkenntnißwerth hat.

2. Kritik der leibnizischen Philosophie.

Der Verstand muß urtheilen, daß Begriffe, welche vollkommen dieselben Merkmale haben, einen und denselben Begriff ausmachen. Sind die Merkmale zweier Objecte völlig dieselben, so muß erklärt werden, daß diese Objecte nicht zu unterscheiden sind: daher der leibnizische Satz des Nichtzuunterscheidenden. Wenn nun alle Dinge doch unterschieden werden sollen, so müssen ihre Merkmale durchgängig verschieden sein, und es darf nicht zwei vollkommen gleiche Dinge geben: daher der Satz der Verschiedenheit, auf welchem die Monadologie beruht. Anders erscheint die Vergleichung unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit. Zwei Begriffe können ihren Merkmalen nach vollkommen einerlei sein: in Raum

und Zeit sind sie immer verschieden. Zwei Cubikfuß Raum sind den Merkmalen nach ganz gleich, aber darum nicht ein Cubikfuß, sondern zwei, weil sie verschiedene Räume einnehmen. Wenn also Begriffe einerlei sind, so sind sie als Dinge an sich nicht zu unterscheiden; als Erscheinungen sind sie stets unterschieden. Der leibnizische Satz gilt also nur von Dingen an sich: d. h. er gilt nicht.[1]

Der Verstand muß urtheilen, daß die Setzung eines Begriffes dessen Bejahung oder Realität, das Gegentheil davon seine Verneinung oder Negation ist, daß Realität und Negation sich immer wie A und Nicht-A verhalten, daß in diesem Verhältniß der einzig mögliche Widerspruch besteht. Unter A verstehen wir jede mögliche Realität, unter Nicht-A jede mögliche Negation. Ist kein anderer Widerstreit möglich, als der zwischen A und Nicht-A, so giebt es keinen Widerstreit zwischen Realitäten, so ist die Negation niemals eine Realität, sondern nur deren Aufhebung, Abwesenheit, Schranke, so wird das Negative überhaupt nur als Schranke oder Mangel der Realität, nicht selbst als Realität begriffen werden können. Daraus folgt der leibnizische Begriff vom Uebel, vom Bösen u. s. f. Es folgt weiter, daß zwischen Realitäten kein Widerstreit möglich, also ein Inbegriff aller Realitäten, der möglichen und wirklichen, denkbar ist, woraus der Begriff Gottes als „des allerrealsten Wesens" hervorgeht. Anders stellt sich die Sache unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit. Hier ist ein Widerstreit der Realitäten sehr wohl möglich, wie derselbe in den negativen Größen, in den entgegengesetzten Richtungen und Kräften u. s. f. zu Tage tritt. Also der Satz, daß Realitäten einander nicht widerstreiten, und die Negation keine Realität sei, gilt nicht von Erscheinungen, sondern nur von Dingen an sich: d. h. er gilt nicht.

Der Begriff des Innern, bloß durch den Verstand aufgefaßt, muß von allem Aeußeren unterschieden werden: er muß daher ein selbständiges, von allen äußeren Einflüssen unabhängiges Wesen, d. h. Substanz sein; diese Substanz darf nicht einen äußeren Gegenstand ausmachen, also nicht im Raume existiren, vielmehr alle Bestimmungen des Ortes, der Größe, Berührung, Bewegung u. s. f. von sich ausschließen; so bleibt zu ihrer näheren Bestimmung nur die Vorstellung und deren Zustände übrig; daher kann der Verstand das Innere nur als eine vorstellende Substanz (Monade) auffassen, er kann die Monaden nicht äußerlich auf

[1] S. oben Buch I. Cap. XII. S. 192.

einander einwirken lassen, weil dadurch der Begriff der inneren Realität aufgehoben würde, also muß er das Verhältniß oder den Zusammenhang derselben in der Form einer vorherbestimmten Harmonie denken. Dagegen unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit sind alle von uns unterschiedenen Wesen im Raume und alle Erscheinungen in Raum und Zeit nur aus ihren Verhältnissen oder Relationen erkennbar. Die ganze leibnizische Monadologie gilt daher nicht von Erscheinungen, sondern bloß von Dingen an sich: d. h. sie gilt nicht.

Die Vergleichung von Materie und Form, im Verstande gedacht, ist das Verhältniß des Bestimmbaren und der Bestimmung; der Begriff der Materie ist der des bestimmbaren, zu gestaltenden Stoffes; der Begriff der Form giebt die Bestimmungen und Verhältnisse, welche den Stoff gestalten und ordnen. Also setzt hier die Form die Materie voraus, wie die Bestimmung das Bestimmbare, wie die Wirklichkeit die Möglichkeit. Darum bilden bei Leibniz die möglichen Welten die Bedingung, woraus die wirkliche Welt (durch Wahl) hervorgeht, und in der wirklichen Welt sind die Monaden das Material, woraus die Welt besteht: dies ist die erste Bestimmung, die zweite ist ihre Form oder Ordnung. Das Verhältniß derselben ist ihre Gemeinschaft oder Coexistenz, deren äußere Form der Raum ist; die Wirksamkeit jeder einzelnen besteht in den inneren Veränderungen, in der Aufeinanderfolge ihrer verschiedenen Vorstellungszustände, deren äußere Form die Zeit ist: daher der leibnizische Lehrbegriff, wonach Raum und Zeit die Formen oder Verhältnisse sind, welche das Dasein der Dinge voraussetzen. Unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit angesehen, sind Raum und Zeit nicht Verhältnisse der Dinge, sondern Formen der Erscheinungen, d. h. der Anschauung, ohne welche nichts erscheinen kann. Hier also geht die Form der Materie voraus. Die bloß gedachte Materie ist formlos, die angeschaute und sinnlich empfundene ist immer in Raum und Zeit, hat also immer die Form der Anschauung. Mit anderen Worten: die Materie als Erscheinung setzt Raum und Zeit voraus, die Materie als Ding an sich bildet die Voraussetzung beider. Der leibnizische Lehrbegriff von Raum und Zeit gilt daher nicht von Erscheinungen, sondern von Dingen an sich als Verstandesobjecten: d. h. er gilt nicht.

3. Leibniz und Locke.

So wird die ganze leibnizische Philosophie in allen Punkten auf den Grundfehler zurückgeführt, daß sie die Sinnlichkeit für einen ver-

worrenen Verstand und deren Objecte für die Dinge selbst ansieht, welche der denkende Verstand erkennt; daß mit einem Worte Leibniz die Erscheinungen als Dinge an sich beurtheilt und darum bloß durch den Verstand vergleicht, während sie unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit verglichen sein wollen. Man kann den Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung nicht begreifen, wenn man den zwischen Sinnlichkeit und Verstand nicht richtig gefaßt hat. Wird der Unterschied dieser beiden Erkenntnißvermögen graduell genommen, so bildet eines von beiden das Grundvermögen, das andere eine Stufe desselben; so muß entweder die Sinnlichkeit auf den Verstand oder dieser auf die Sinnlichkeit zurückgeführt werden: das erste wollten die Intellectualisten, das andere die Sensualisten; aber in beiden Fällen gelten die Objecte der sinnlichen Vorstellung als die Dinge selbst, welche bei den einen durch den bloßen Verstand, bei den anderen durch die sinnliche Wahrnehmung erkannt werden. Der Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich wird in keinem von beiden Fällen eingesehen. Leibniz verwandelte alle Erscheinungen in reine Verstandesobjecte, während Locke die Verstandesbegriffe sämmtlich auf sinnliche Wahrnehmungen und Eindrücke zurückführen wollte. Oder wie Kant sich ausdrückt, um den Grundfehler der beiden entgegengesetzten Richtungen kurz und schlagend zu treffen: „Leibniz intellectuirte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe insgesammt sensificirt hatte“.

Neuntes Capitel.

Die Lehre von den Vernunftbegriffen oder Ideen. Der transscendentale Schein und die dialektischen Vernunftschlüsse.

I. Der Ursprung aller Metaphysik des Uebersinnlichen.

1. Das Ding an sich als Object.

Der letzte Begriff der Analytik war der Grenzbegriff des reinen Verstandes und der Erfahrung: das Ding an sich, dessen positive Bedeutung unter dem Gesichtspunkte der Verstandeserkenntniß völlig problematisch blieb, dessen negative Bedeutung darin bestand, daß der Horizont unserer Erkenntniß dadurch begrenzt wurde. So weit ist mit dem Dinge an sich nicht der mindeste Irrthum verbunden; dieser ent=

steht erst, wenn es zum Gegenstande der Erkenntniß gemacht und damit jene Grenze überschritten wird, die der Verstand seiner eigenen Tragweite setzt. Wenn die Dinge an sich einleuchtende Gegenstände wären, so würde die Erkenntniß derselben unabhängig von aller Erfahrung durch die bloße Vernunft stattfinden, also metaphysisch sein: sie darf daher eine Metaphysik des Uebersinnlichen genannt werden. Die Existenz der nichtsinnlichen Objecte, da sie in keiner Erfahrung gegeben ist, läßt sich nur durch den bloßen Verstand einsehen; ihr Dasein muß durch ihren Begriff gegeben sein und aus ihm erhellen: in dieser Rücksicht ist alle Metaphysik des Uebersinnlichen Ontologie. Wenn die Dinge an sich auch Objecte sein könnten, so dürfte man alle Gegenstände eintheilen in Erscheinungen und Dinge an sich. Wenn es von allen Gegenständen metaphysische Erkenntniß giebt, so giebt es Metaphysik überhaupt. Daß von den Erscheinungen metaphysische Erkenntniß möglich ist, hat die Kritik bewiesen. Wäre auch eine Metaphysik des Uebersinnlichen oder Ontologie möglich, so gäbe es Metaphysik überhaupt: darum hat Kant die letzte Frage seiner Kritik in den Prolegomena so gefaßt: „Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?" Die Frage ist gleichbedeutend mit der anderen: wie ist Metaphysik des Uebersinnlichen oder Ontologie möglich? Aber man darf die Gegenstände nicht in Erscheinungen und Dinge an sich eintheilen, denn die letzteren sind keine Gegenstände.[1]

Es wird also jetzt die Aufgabe der Kritik sein, in einem gewissen Sinne die Möglichkeit einer Ontologie zu erklären und in einem gewissen anderen Sinne deren Unmöglichkeit zu beweisen. Die Gegenstände der Ontologie sind die Dinge an sich. Von Rechts wegen können diese nie Objecte oder Vorstellungen bilden; darum wird von Rechts wegen auch keine Erkenntniß derselben möglich sein, und wenn doch thatsächlich eine solche Wissenschaft existirt, so wird sie nicht das Wesen, sondern bloß den trügerischen Schein der Erkenntniß haben. Wenn aber die Dinge an sich, welche in Wahrheit keine Objecte sind, nicht einmal den Schein, Objecte zu sein, annehmen könnten, so wäre die Metaphysik des Uebersinnlichen selbst als Scheinwissenschaft, also in jedem Sinne unmöglich, und die Thatsache, welche uns in so vielen Systemen vorliegt, bliebe unerklärlich. Es muß gezeigt werden, daß die Dinge an sich Scheinobjecte sind und sein müssen: dann ist offenbar die Erkenntniß derselben als Scheinwissenschaft möglich, als wahre Einsicht unmöglich.

[1] S. oben.

In der Erfahrung giebt es nur sinnliche Objecte. Im Felde der Erfahrung und unter den Bedingungen der letzteren kann das Uebersinnliche auch nicht den Schein eines gegenständlichen Daseins annehmen: daher kann es die Erfahrung nicht sein, die jenen Schein erzeugt. Dieser muß vielmehr unabhängig von aller Erfahrung seinen Grund in der Vernunft selbst haben: d. h. der Schein, auf dem alle Metaphysik des Uebersinnlichen beruht, ist nicht empirisch, sondern transscendental. Dieser „transscendentale Schein" ist in seinem Ursprunge zu enthüllen, aus seinem letzten Grunde zu erklären und in allen Fällen aufzudecken, wo er die Grundlage einer sogenannten Metaphysik bildet. Die Lösung dieser Aufgabe heißt „transscendentale Dialektik".[1]

Es ist jener zunächst nur angedeutete Schein, welcher den Dingen an sich das Ansehen giebt, als ob sie Gegenstände, also Erscheinungen oder erkennbare Dinge wären und dadurch die menschliche Vernunft verführt, ihre Erkenntniß auf diese Scheinobjecte zu richten. Bevor wir nun diesem Scheine selbst genauer auf den Grund gehen, müssen wir das Ding an sich näher bestimmen. Aus dem Gesichtspunkte des Verstandes läßt sich von demselben nichts entdecken als die negative Bestimmung der Grenze. Was das Ding an sich eigentlich ist und positiv bedeutet, ist bis jetzt noch räthselhaft. Doch zeigt sich in der Ferne eine Aussicht, die uns jenem dunkeln Punkte näher zu bringen verspricht. Als die Grenze des Verstandes und seines Gesichtskreises scheint das Ding an sich gleichsam die «ultima Thule» der Sinnenwelt und der Erfahrung, das äußerste Ende derselben zu sein, dem wir uns im Wege der Erfahrung nähern können; es scheint, als ob dieser Weg, genau und beharrlich verfolgt, uns der Erfahrungsgrenze zuführen müsse.

2. Der Weg der Erfahrung. Der regressive Schluß.

Das Gesetz aller Erfahrung war die Causalverknüpfung der Erscheinungen: jede Erscheinung als Object einer möglichen Erfahrung ist bedingt durch eine andere, welche ihr nothwendig vorausgeht, auf die sie folgt; jede ist bedingt durch alle die anderen, welche der objectiven Zeitfolge nach früher sind als sie; sie ist selbst Bedingung aller anderen, die in der objectiven Zeitreihe ihr folgen. Dieser Causalzusammenhang verknüpft alle Erscheinungen zu einer Kette, welche nirgends abreißt, also die Continuität der Erfahrung ausmacht und so den einzig möglichen

[1] Kritik d. r. V. Tr. Logik. Abth. II. (Bd. II. S. 276—532.) Proleg. Th. III. § 40—60. (Bd. III. S. 249—293.)

Weg bezeichnet, um das Reich der Erfahrung von einem Ende zum anderen zu durchlaufen. Damit ist der Weg, den wir suchen, entdeckt: er führt ohne Unterbrechung von der ersten Bedingung durch die Reihe aller bedingten Erscheinungen hinab bis zu dem letzten Gliede der Kette und von diesem letzten Gliede durch die Reihe aller bedingenden Erscheinungen hinauf bis zu dem ersten. Hier allein können wir uns der Grenze der Erfahrung nähern und, wie es scheint, dieselbe erreichen.

Der Weg selbst hat eine doppelte Richtung: die eine geht abwärts von der Bedingung zum Bedingten, die andere aufwärts von dem Bedingten zur Bedingung. Die Ursachen sind vor den Wirkungen. Daher wird von den Wirkungen zu den Ursachen rückwärts, von diesen zu jenen dagegen vorwärts geschritten: der zweite Weg ist progressiv, der erste regressiv. Finden läßt sich nur, was gegeben ist. Mit der Wirkung sind alle Ursachen gegeben, denn sie müssen der Zeit nach vorangegangen sein, nicht umgekehrt mit der Ursache auch alle Wirkungen. Mit der Gegenwart ist alle Vergangenheit gegeben, nicht die Zukunft. Daher liegt die Erfahrungsgrenze nicht in der Zukunft, deren letzten Zeitpunkt sie bilden müßte, sondern nur in der Vergangenheit, deren Anfangspunkt (oberstes Glied) oder deren ganze Reihe sie ausmacht: sie kann nicht im Reiche des Bedingten, sondern nur in dem der Bedingungen gesucht werden. Der einzig mögliche Weg, der uns die Grenze der Erfahrung in Aussicht stellt, ist die Continuität der Causalverknüpfung in regressiver Richtung: der Weg von dem Bedingten zur Bedingung.

Jede Causalverknüpfung der Erscheinungen ist ein Erfahrungsurtheil. Die Bedingung begreift das Bedingte unter sich und verhält sich zu diesem, wie das Allgemeine zum Besonderen, wie im Urtheile das Prädicat zum Subject. Soll also von dem Bedingten aufgestiegen werden zu den Bedingungen, so heißt das so viel, als von dem Besonderen zum Allgemeinen fortschreiten oder das Urtheil durch seine Regel bedingen. Es sei z. B. das Urtheil: „alle Körper sind veränderlich"; die Bedingung heißt: „alle Körper sind zusammengesetzt", die Regel: „alles Zusammengesetzte ist veränderlich". Diese Regel begründet die Veränderlichkeit der Körper durch ihre Zusammensetzung. Also verhalten sich die Urtheile zu ihren Regeln, wie der Schlußsatz zum Obersatz; die Bedingung, unter welcher die Regel in dem bestimmten Falle gilt, ist der Untersatz. Ein Urtheil, welches es auch sei, bedingen, heißt daher dieses Urtheil aus einer Regel unter einer

bestimmten Voraussetzung ableiten: die Regel bildet den Obersatz, die Anwendbarkeit der Regel giebt den Untersatz, die Anwendung selbst macht den Schlußsatz. Die Ableitung der Urtheile aus Regeln oder das Bedingen (Begründen) der Urtheile geschieht demnach stets in der Form der Schlüsse. Die Logik hat das Urtheilen durch Regeln oder das Verknüpfen zweier Urtheile zu einem dritten, welches nothwendig daraus hervorgeht, den Vernunftschluß genannt im Unterschiede vom Verstandesschluß, welcher ein Urtheil aus einem anderen unmittelbar (d. h. ohne Dazwischenkunft eines dritten Urtheils) ableitet. Es ist hier nicht der Ort, über diese Ausdrucksweise mit der Logik zu rechten. Man darf einwenden, daß Schlüsse nichts anderes sind als Urtheile, daß also das Vermögen zu schließen kein anderes sein kann als das Vermögen zu urtheilen, daß man nicht einsieht, wie sich die Vernunft als Schlußvermögen von dem Verstande als Urtheilsvermögen unterscheiden soll. Dies bei Seite gesetzt, so leuchtet ein, daß jener Weg, welcher uns der Erfahrungsgrenze zuführt, von seiten der menschlichen Vernunft in der Form des Schlusses beschrieben wird. Auch die Schlußform kann einen doppelten Weg nehmen: entweder geht sie von den allgemeinsten Sätzen durch die absteigende Reihe der Mittelglieder zu dem bedingten Urtheile, oder sie geht von diesem durch die aufsteigende Reihe der Mittelglieder zu den obersten und allgemeinsten Prämissen: im ersten Fall steigt sie von der Regel durch die Untersätze abwärts zu den Schlußsätzen, in dem anderen von diesen aufwärts zu den Regeln. Der erste Weg ist der progressive oder episyllogistische, der andere der regressive oder prosyllogistische. Von diesen beiden Formen ist es die letzte, welche den Weg zu der einzig möglichen Erfahrungsgrenze bezeichnet.[1]

3. Das Ding an sich als Vernunftbegriff.

Nun ist die Regel, welche ein Urtheil begründet, ein allgemeiner Satz; sie ist, mit dem bedingten Urtheile verglichen, dessen Grundsatz oder Princip: daher suchen die Vernunftschlüsse zu den gegebenen Urtheilen die Principien. Indessen ist jede gefundene Regel selbst wieder ein bedingtes Urtheil, das zu seiner Erklärung eine Regel oder ein Princip voraussetzt. Wie jedes Object einer möglichen Erfahrung eine Erscheinung und darum bedingter Natur ist, so ist auch jedes mögliche Erfahrungs-

---

[1] Kritik d. r. V. Transscendentale Dialektik. Einleitung. (Bd. II. S. 280 bis 287.)

urtheil selbst ein bedingtes Urtheil, das als solches niemals die oberste Regel sein kann. Diese muß ein Urtheil sein, welches alle übrigen bedingt und selbst durch keines bedingt wird, also ein Princip nicht im relativen, sondern im absoluten Sinn. Das relative gilt bedingterweise, das absolute dagegen unbedingt: alles hängt von ihm ab, während es selbst von nichts abhängt. Der Vernunftschluß, der von dem Besonderen zum Allgemeinen, von den Urtheilen zu den Regeln, von dem Bedingten zur Bedingung emporsteigt, beschreibt demnach einen Weg, dessen letztes Ziel kein anderes sein kann, als das Unbedingte selbst. Jedes Object einer Erfahrung ist Erscheinung, jede Erscheinung ist ihrer Natur nach bedingt, denn sie ist nur möglich (erkennbar) als die Folge einer anderen: also ist keine Erscheinung unbedingt und das Unbedingte niemals Erscheinung, nie Gegenstand einer möglichen Erfahrung: es ist die Grenze aller Erfahrung und fällt zusammen mit dem Dinge an sich.

Wir sehen demnach, daß die Vernunft das Unbedingte oder das Ding an sich einerseits als das Ziel, dem sie zustrebt, vorstellen muß, andererseits als ein Object möglicher Erfahrung niemals vorstellen kann; daß der Begriff eines Unbedingten in der ersten Rücksicht nothwendig, in der zweiten unmöglich ist. Unmöglich ist derselbe als Object der Erfahrung, und da der Verstand nur Erfahrungen machen kann, so ist das Unbedingte kein Verstandesbegriff und kein Verstandesobject; nothwendig dagegen ist dieser Begriff als Ziel der Vernunft: er ist kein Verstandesbegriff, sondern ein Vernunftbegriff. Hier entdeckt sich der kantische Unterschied zwischen Vernunft und Verstand. Beide sind Vermögen der Begriffe, aber die Begriffe beider sind der Art nach verschieden: die Verstandesbegriffe gehen nur auf Erscheinungen, die ihrer Natur nach stets bedingt sind, die Vernunftbegriffe nur auf das Unbedingte, das seiner Natur nach niemals Erscheinung sein kann; der Verstand ist durch seine Begriffe ein Vermögen der Regeln, die stets eine relative, durch die Erfahrung bedingte Geltung haben, die Vernunft dagegen ein Vermögen der Principien, die absolut gelten.

Der Unterschied zwischen Princip und Regel macht den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand. Keine Verstandesregel gilt unbedingt, denn sie gilt nur für Erscheinungen: in diesem Sinne sind auch die Grundsätze des reinen Verstandes nicht Principien, sondern nur Regeln. Es ist nicht die Form des Schlusses, welche den Unterschied macht zwischen Verstand und Vernunft. Der Schluß sucht seine oberste Regel, er sucht das Princip oder das Unbedingte, aber er würde es nicht

suchen, wenn er bloß am Leitfaden der Erfahrung fortginge; er kann es nur suchen, wenn ihm unabhängig von aller Erfahrung dieses Ziel durch die Vernunft selbst gesetzt wird. Die Vorstellung des Zieles muß dem Suchen vorausgehen. Wie soll man suchen, was man nicht auf irgend eine Weise vorstellt? Ohne den Begriff des Unbedingten ist der darauf gerichtete Vernunftschluß unmöglich. Diese Vorstellung kann der Verstand nicht bilden, weil seine Begriffe, so viele er hat, nur Erscheinungen verknüpfen und sich ihrer Natur nach nur auf Erscheinungen beziehen; wohl aber kann er dieselbe bedeuten, weil alle seine Begriffe, abgelöst von den sinnlichen Bedingungen, etwas Unbedingtes ausdrücken. Den Begriff des Unbedingten zu fassen, ist ein dem Verstande überlegenes Vermögen erforderlich: eben dieses Vermögen ist die Vernunft.[1]

4. Der Vernunftbegriff als Idee.

Wir haben das Unbedingte einen Vernunftbegriff genannt. Der Name ist deshalb nicht glücklich, weil es scheinen könnte, als ob das Unbedingte unter die Gattung der Begriffe gehöre, als ob es, wie diese, ein Object voraussetze, aus dem es entweder abstrahirt ist, wie die empirischen Gattungsbegriffe, oder das es erkennbar macht, wie die reinen Verstandesbegriffe die Objecte der Erfahrung. Das Unbedingte gehört nicht zum Geschlecht der Begriffe. Ihm fehlt der Charakter, den alle Begriffe haben: die Beziehung auf ein gegebenes Dasein. Was der sogenannte Begriff des Unbedingten ausdrückt, ist nicht gegeben, sondern soll erreicht oder gegeben werden: es ist nicht, sondern soll sein, es ist kein Object, welches die Erfahrung bestimmt, sondern ein Ziel oder Zweck, den die Vernunft setzt, dem unter allen möglichen Objecten der Erfahrung keines entspricht.

Diesen Begriff eines Vernunftzweckes nennt Kant Idee, indem er sich auf die alten Philosophen, namentlich Plato, beruft. Die platonischen Ideen sind die ewigen Muster oder Urbilder der Dinge, welche in keinem Objecte der Erfahrung erreicht oder auch nur deutlich abgebildet werden; sie sind zugleich die Vorbilder alles sittlichen Handelns. In diesem zweiten Sinne moralischer Zwecke nimmt Kant den platonischen Ausdruck, er bezeichnet am besten die Idee im Unterschiede von aller Erfahrung: das Ding an sich, welches nicht ist, sondern sein soll. Auf diesen

[1] Kritik d. r. V. Transsc. Dialekt. Buch I.: Von den Begriffen der reinen Vernunft. (Bd. II. S. 287 u. 288.)

Unterschied kommt hier alles an. Es würde im Sinne Kants die ganze Naturwissenschaft verwirren und geradezu aufheben, wenn man die Naturerscheinungen nach Zwecken erklären wollte; es würde die ganze Sittenlehre aufheben, wenn man das menschliche Handeln nicht aus Zwecken und Motiven herleiten wollte; aber es würde ihr völlig zuwiderlaufen, wenn ihre Gesetze nach Beweggründen der erfahrungsmäßigen und gewöhnlichen Handlungen der Menschen beurtheilt würden. Jede widerstreitende Erfahrung ist eine Instanz gegen das aufgestellte Naturgesetz; keine widerstreitende Erfahrung ist eine Instanz gegen das aufgestellte Sittengesetz. Von keiner Naturerscheinung darf man sagen: sie soll nicht sein. Man darf und muß es sagen von jeder menschlichen Handlung, die dem Sittengesetze widerstreitet. In diesem Sinne erklärt Kant von den Ideen mit einem Hinblick auf die platonische Staatslehre: „Nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existiren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus der Erfahrung geschöpft werden, alle gute Absicht vereitelt hätten".

Das Ding an sich war für den Verstand bloß der Grenzbegriff der Erfahrung. Seiner positiven Bedeutung nach ist das Ding an sich das Unbedingte: das absolute Princip nicht dessen, was ist, sondern dessen, was sein soll, das Princip nicht des natürlichen, sondern des moralischen Geschehens, kein Begriff, der ein Object der Erfahrung bestimmt oder dadurch bestimmt wird, sondern eine Idee. In diesem Sinne muß der kantische Ausdruck von dem platonischen unterschieden und darf in keinem Fall in der weiten Ausdehnung gefaßt werden, in welcher die neueren Philosophen dieses Wort brauchten, die jede Vorstellung, selbst die der rothen Farbe, eine Idee nannten. Die Idee im Sinne Kants ist weder ein Gegenstand der Anschauung noch macht sie einen solchen Gegenstand; sie ist weder ein Object der Erfahrung noch macht sie ein solches Object: darum ist sie weder Anschauung noch Begriff, und ihr Vermögen weder Sinnlichkeit noch Verstand; sie stimmt mit den Formen der Sinnlichkeit und mit den reinen Verstandesbegriffen nur darin überein, daß sie, wie diese, unabhängig von aller Erfahrung, d. h. ursprünglich oder transscendental ist.[1]

---

[1] Kritik d. r. V. Transsc. Dialekt. Buch I. Abschn. I.: Von den Ideen überhaupt. (Bd. II. S. 289—294.)

Das Ding an sich ist eine „transscendentale Idee". Verglichen mit der Erfahrung, bedeutet sie die Grenze oder das Ziel, dem die Erfahrung zustreben soll, das sie aber als solche niemals erreichen kann und darf. Die Erfahrung soll diesem Ziele zustreben: d. h. sie soll sich erweitern, und zwar unausgesetzt; sie kann und darf dieses Ziel nie erreichen: d. h. sie darf sich nie vollenden, denn es kann in ihrem Fortgange niemals der Punkt kommen, wo sie sich abschließt und aufhört. Wenn nun die Erfahrung auf diese Weise sich unausgesetzt erweitern soll, ohne sich jemals vollenden zu können, so ist das Reich und die Continuität derselben grenzenlos, wie Raum und Zeit. Wenn es ein unbedingtes oder letztes Princip der Erfahrung gäbe, so würden in diesem Principe alle Erfahrungsurtheile ihren gemeinschaftlichen Grundsatz haben, so wären hier alle Erfahrungswissenschaften nur eine Wissenschaft, und das System aller menschlichen Erkenntniß wäre hier in einer Einheit zusammengeschlossen. Die Erfahrung soll nach diesem unerreichbaren Ziele streben, sie soll bei aller Erweiterung zugleich die Einheit ihrer Erkenntnisse im Auge behalten und fortwährend bestrebt sein, alle ihre Theile zu einem Ganzen der Wissenschaft zu vereinigen.

Diese Idee des Ganzen oder der Vernunfteinheit bildet das der Erfahrungswissenschaft vorgestellte, von ihr zu erstrebende, aber nie zu erreichende Ziel. Die Idee ist in Rücksicht auf die Erfahrung nie deren Object, sondern nur deren Ziel; dieses Ziel fordert die stetige Erweiterung unserer empirischen Erkenntniß und zugleich deren ebenso stetige Vereinigung zu einem wohlgeordneten Ganzen. Die Erweiterung geht auf die materiale Vollendung der Wissenschaft, die Vereinigung und systematische Verknüpfung der Theile geht auf ihre formale Vollendung. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, verhält sich die Vernunft zum Verstande, wie dieser sich zur Sinnlichkeit verhält: der Verstand verknüpft die Erscheinungen zu Erfahrungsurtheilen, die Vernunft verknüpft die Urtheile zu einem wissenschaftlichen Ganzen, vielmehr fordert sie diese Verknüpfung. Der Verstand bringt in die Erscheinungen Verstandeseinheit und macht dadurch die Erscheinungen zur Erfahrung; die Vernunft bringt in die Urtheile Vernunfteinheit und macht dadurch die Erfahrung zu einem Ganzen, d. h. sie fordert eine solche Vollendung.[1]

[1] Kritik d. r. V. Transsc. Dial. Buch II. Abschn. II.: Von den transsc. Ideen. (Bd. II. S. 294 flgd. S. 298.)

5. Die Idee als Scheinobject. Der transscendentale Schein.

Die Erfahrung kann ihre Grenze deshalb nicht erreichen, weil sie selbst grenzenlos ist. Ihre unerreichbare Grenze ist die Idee der Einheit, welcher die Erkenntniß zustrebt, indem sie sich fortwährend erweitert und ordnet. Wenn die Erkenntniß jene Grenze für erreichbar und gegeben ansieht, wenn sie die Idee der Einheit als einen Gegenstand nimmt, welchen sie erfassen kann, so hört in diesem Augenblick die Erfahrung auf, sich zu erweitern: sie geht über sich selbst hinaus, sie übersteigt ihre Grenze und wird transscendent; sie hört auf, Erfahrung zu sein und wird Metaphysik des Uebersinnlichen oder Ontologie. Also hier ist der Punkt, wo wir deutlich sehen, wie jene Metaphysik entsteht: sie entsteht, indem sie für ein Object ansieht, was nicht Object, sondern Idee ist. Diese Täuschung wäre unmöglich, wenn nicht die Idee den Schein annehmen könnte, ein Object möglicher Erkenntniß zu sein; diese Täuschung wäre nur zufällig und könnte nicht der menschlichen Vernunft als solcher zur Last fallen, wenn nicht die Idee den Schein eines Objects in gewissem Verstande haben müßte: ein Schein, welcher sich unabsichtlich und unwillkürlich unserer Erkenntniß aufdrängt, und dem wir folgen, bis das Licht der Kritik jenes Irrlicht überstrahlt.

Und woher kommt dieser unvermeidliche, transscendentale Schein, womit die Vernunft selbst dem Dinge an sich das Ansehen eines (erkennbaren) Objects leiht? Die Sache begreift sich leicht nach dem, was wir erklärt haben. Unsere Erfahrung ist ihrer Natur nach nothwendig grenzenlos, wie Raum und Zeit; jedes ihrer Objecte ist eine Erscheinung, jede Erscheinung setzt eine andere als ihre Ursache voraus und geht selbst einer anderen als Ursache vorher; hier giebt es kein erstes und kein letztes Glied, so wenig als es einen ersten oder letzten Zeitpunkt giebt. Und doch giebt es etwas von aller Erfahrung Unabhängiges, das weder deren Bedingung ist, wie Raum, Zeit, Causalität, noch jemals deren Object sein kann, wie die Erscheinungen. Dieses Etwas ist das Ding an sich, die Idee. Also es giebt eine Grenze der Erfahrung, die doch selbst grenzenlos ist. Und jetzt entsteht der Schein, als ob die Erfahrung und mit ihr die Erscheinungswelt nicht grenzenlos, sondern in Raum und Zeit begrenzt wäre, als ob die Erfahrungsgrenze selbst im Gebiete der Erfahrung liegen und an den Erscheinungen theilnehmen könnte; es entsteht der Schein, als ob das Ding an sich das oberste Glied in der Kette der Erscheinungen wäre und als solches selbst eine Erscheinung oder ein Object ausmachte. Dieser Schein war es, der

unsern Leibniz täuschte, der die Metaphysiker von jeher getäuscht und verleitet hat, die Grenze der Erfahrung zu übersteigen. Sie sind, ohne es zu merken, über diese Grenze hinausgegangen; sie bildeten sich ein, noch im sichern Gebiete der Erkenntniß zu sein, und sahen nicht den bodenlosen Abgrund zwischen Erscheinungen und Dingen an sich.

Als Erkenntnißgrenze scheint das Ding an sich noch Erkenntnißobject zu sein, denn der Grenzbegriff führt unwillkürlich den Schein des Grenzobjects mit sich. Wir können uns die Grenze nicht anders vorstellen als in Raum und Zeit; das Ding an sich, als Grenze vorgestellt, erscheint als die Raum- und Zeitgrenze der Welt, als deren oberste Ursache, als deren nothwendiges Wesen u. s. f. Dieser Schein ist unvermeidlich, so trügerisch er ist. Die Kritik der Vernunft kann ihn erklären, aber die menschliche Vernunft kann ihn nicht los werden; sie kann sich durch Kritik belehren lassen, diesem Scheine nicht zu folgen, das Scheinobject nicht für ein wirkliches zu nehmen, die Erfahrung nicht zu übersteigen; aber sie kann mit aller Kritik nicht machen, daß der Schein selbst aufhört. Darum nennt ihn Kant „eine unvermeidliche Illusion". So belehrt uns die mathematische Geographie, daß, wo der Himmel die Erde zu berühren scheint, an der äußersten Grenze unseres Horizontes, die Berührung nicht wirklich stattfindet, daß der Himmel dort ebenso weit als in unserem Zenith von der Erde absteht; aber alle geographische Erklärung kann den sinnlichen Augenschein nicht zerstören, sie kann nur verhindern, daß wir diesen Augenschein als Object auffassen und beurtheilen: sie berichtigt unser Urtheil, nicht unsern Sinn. So lehrt uns die Astronomie, daß der Mond im Aufgange, dicht über unserem Horizonte, ebenso groß ist, als hoch am Himmel, wo er uns kleiner zu sein scheint; die Optik erklärt uns aus der Natur der Linear- und Luftperspective, warum wir den aufgehenden Mond nothwendig größer sehen. Wir werden nach diesem Scheine nicht die Größe des Mondes beurtheilen, aber niemals aufhören, diesen Schein zu haben. In diesen Fällen erklärt sich der Schein aus der natürlichen Beschaffenheit unserer Erfahrung: es ist ein empirischer Schein. Aehnlich verhält es sich mit dem transscendentalen, nur daß dieser nicht aus der Sinneswahrnehmung, sondern aus der bloßen Vernunft folgt.

Es ist ganz richtig, daß es eine Grenze der Erfahrung giebt, daß diesen Grenzpunkt der Begriff des Dinges an sich oder die Idee bildet; aber es ist ganz falsch und rein illusorisch, zu wähnen, diese Grenze

sei im Felde der Erfahrung zu erreichen und liege mit diesem gleichsam in derselben Ebene. Wo das Ding an sich die Erfahrung zu berühren scheint, berührt es dieselbe nicht in Wahrheit, ebensowenig, wie der Himmel an der äußersten Grenze unseres Gesichtskreises wirklich die Erde berührt. Der unbelehrte, sinnliche Verstand könnte sich einbilden, daß er den Himmel greifen werde, wenn er die Grenze seines Horizontes erreicht hat; er weiß nicht, daß er auf jener Grenze nur im Mittelpunkte eines neuen Horizontes stehen wird. So bildet sich die unkritische Vernunft ein, an der Grenze ihrer Erfahrung das Ding an sich zu erreichen, während sich an der erreichten Stelle nur ein neues Gebiet der nirgends begrenzten Erscheinungswelt für unsere Erkenntniß aufschließt.

Unsere Erfahrung ist begrenzt, das heißt, richtig verstanden: es giebt in uns etwas, das weder jemals (wie ein Object) erfahren werden noch jemals Erfahrung machen kann und eben darum die absolute Erfahrungsgrenze bildet. Wird dieses Etwas vorgestellt als Gegenstand, so kann es nicht anders als in Raum und Zeit vorgestellt werden. d. h. als eine Erscheinung, die stets nur die relative Grenze unserer Erfahrung, nie die absolute Grenze aller Erfahrung bildet. Dadurch wird das Ding an sich in eine Erscheinung, also die Erscheinungen in Dinge an sich verwandelt. Denn sobald das Ding an sich in Raum und Zeit vorgestellt wird, müssen Raum und Zeit als die objectiven Bestimmungen der Dinge selbst gelten, also die Erscheinungen in Raum und Zeit nicht mehr für bloße Vorstellungen, sondern für die Dinge selbst, unabhängig von unserer Vorstellung und außer unserer Vorstellungskraft, angesehen werden. Und eben hierin liegt der Grundirrthum aller vermeintlichen Erkenntniß der Dinge an sich. Die Metaphysiker ließen sich von dem transscendentalen Scheine täuschen, von dem sich der kritische Philosoph nicht täuschen läßt: sie meinten das Ding an sich greifen zu können, wie die Kinder den Himmel![1]

II. Das Princip aller Metaphysik des Uebersinnlichen.

1. Der richtige Schluß.

Alle Metaphysik gründet sich auf einen Schluß von dem bedingten Dasein auf das unbedingte. Sie schließt: wenn das bedingte Dasein

---

[1] Kritik d. r. V. Transsc. Dialektik. Einleitung I. Vom transsc. Scheine. (Bd. II. S. 276—279.)

gegeben ist, so müssen auch alle Bedingungen desselben gegeben sein. Diese Bedingungen wären nicht alle, wenn nicht ihre Reihe vollendet oder ihr oberstes Glied noch weiter bedingt wäre. Sowohl die vollendete Reihe als auch das oberste (nicht weiter bedingte) Glied ist unbedingt. Daher lautet der Schluß, der aller Erkenntniß der Dinge an sich zu Grunde liegt: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Reihe aller seiner Bedingungen, also das Unbedingte selbst gegeben; nun ist uns das bedingte Dasein gegeben, folglich auch das Unbedingte.

Der Schluß von dem bedingten Dasein auf dessen Bedingung ist richtig und unter allen Umständen nothwendig. Von der Bedingung wird rein logisch geurtheilt werden müssen, daß sie entweder bedingt oder nicht bedingt ist: im ersten Falle wiederholt sich der Schluß, bis er die Reihe aller Bedingungen erschöpft hat, im anderen Fall ist das Unbedingte sofort gegeben. Also gegen den Schluß ist, rein logisch genommen, nichts einzuwenden. Der Begriff des Bedingten weist auf das Unbedingte hin als seine Vollendung. Aber ein anderes ist der Begriff, ein anderes seine Beziehung auf den Gegenstand. Oder in der kantischen Sprache zu reden: ein anderes ist der Begriff im logischen, ein anderes im transscendentalen Verstande. Es kommt darauf an, auf welchen Gegenstand der Begriff sich bezieht. Was von den Begriffen gilt, gilt darum noch nicht von den Objecten. Die Begriffe nehmen im logischen Verstande die Rücksicht nicht, welche sie im transscendentalen nehmen müssen. Darum kann logisch richtig sein, was unter dem transscendentalen Gesichtspunkte falsch ist. So bezieht sich der Begriff eines bedingten Daseins nur auf Erscheinungen, der Begriff des Unbedingten nur auf Dinge an sich oder Ideen. Diese grundverschiedene Beziehung kümmert den logischen Verstand nicht, aber sie ist die erste Rücksicht des kritischen.

Im transscendentalen Verstande darf man schließen: wenn das bedingte Dasein als Erscheinung gegeben ist, so ist das Unbedingte als Idee gegeben, die nie Erscheinung oder Object ist. Auf diesen Schluß läßt sich keine Metaphysik gründen. Im transscendentalen Verstande darf man schließen: wenn das bedingte Dasein als Erscheinung gegeben ist, so sind auch seine Bedingungen als Erscheinungen gegeben, aber weil diese Bedingungen Erscheinungen oder Gegenstände möglicher Erfahrung sind, so ist ihre Reihe niemals als vollendet gegeben, denn es giebt keine vollendete Erfahrung. Dieser Schluß verneint die Möglichkeit der Metaphysik.

2. Der falsche Schluß.

Die dogmatische Metaphysik nimmt das bedingte Dasein als bloßen Begriff, ohne Erscheinung und Ding an sich zu unterscheiden; sie nimmt den Begriff des Bedingten unabhängig von unserer Vorstellung, bezieht denselben nicht bloß auf Erscheinungen, sondern auf Dinge überhaupt, und jetzt lautet ihr Schluß: „Wenn das Bedingte (als Ding an sich) gegeben ist, so ist auch das Unbedingte gegeben. Nun ist das Bedingte (bloß als Erscheinung) gegeben; also ist das Unbedingte gegeben."

Hier liegt der Trugschluß, auf dem alle Metaphysik beruht, offen vor jedermanns Augen. Der Begriff des Bedingten bildet den Mittelbegriff des Schlusses und gilt in zwei grundverschiedenen Bedeutungen: im Obersatz bedeutet er das Ding überhaupt, im Untersatze kann er nur die Erscheinung bedeuten, und jetzt ist gar kein Schluß mehr denkbar, da der Schlußsatz nur möglich ist, wenn der Mittelbegriff in beiden Prämissen genau dasselbe bedeutet. So ist der Schluß, welcher aller Metaphysik des Uebersinnlichen zu Grunde liegt, kein Schluß, denn sein Mittelbegriff ist nicht *ein* Begriff, sondern zwei, die nicht verschiedener sein können: er ist, was die alten Logiker eine «quaternio terminorum» nannten. Wenn man im Mittelbegriff zwei verschiedene Bedeutungen geflissentlich unter *einem* Worte versteckt, so macht man eine absichtliche Täuschung, einen sophistischen Trugschluß, der meistens auf ein elendes Wortspiel hinausläuft.

Ein solcher absichtlicher Trugschluß ist der obige nicht. Die verschiedenen Bedeutungen des Mittelbegriffs sind in diesem Falle Ding an sich und Erscheinung (Noumenon und Phänomenon). Diesen Unterschied wahrhaft und gründlich zu begreifen: dazu gehört die Einsicht, daß die Erscheinungen lediglich unsere Vorstellungen sind; dazu gehört die Einsicht, daß Raum und Zeit reine Anschauungen oder ursprüngliche Vorstellungsformen unserer Sinnlichkeit sind: dazu gehört mit einem Worte nicht weniger, als die *kritische* Philosophie. So lange diese Einsicht nicht gewonnen ist, liegt es der menschlichen Vernunft nahe, daß sie Erscheinungen und Dinge an sich vermengt, daß sie die Erscheinungen als Dinge an sich, diese als Erscheinungen nimmt und nun unwillkürlich jenen Trugschluß vollzieht, auf den alle Ontologie ihre Lehrgebäude gründet. Es ist jener transscendentale Schein, der uns das Ding an sich als Erscheinung oder als ein objectives Dasein vorspiegelt. Die darauf gegründeten Trugschlüsse

sind, wie sich Kant ausdrückt, „Sophisticationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals loswerden kann“.[1]

Der Vernunftschluß von einem bedingten Dasein auf ein Unbedingtes überhaupt hat seinen guten Grund, dagegen der Schluß von dem bedingten Dasein auf das Unbedingte als Dasein oder als Object hat nur einen Scheingrund: dieser Schluß ist die Sophistication der Vernunft, ein „vernünftelnder oder dialektischer Schluß“. Die sogenannte dialektische Kunst der Rhetoren und Sophisten erzeugt willkürlich und absichtlich Scheingründe, um andere zu überreden und zu blenden; hier dagegen haben wir eine unabsichtliche und unwillkürliche Dialektik der reinen Vernunft selbst, die auf einen Scheingrund den Trugschluß zu einer transscendenten Wissenschaft bildet. Die Entdeckung dieser Dialektik ist die letzte Aufgabe der Kritik, deren Auflösung Kant eben deshalb „transscendentale Dialektik“ genannt hat.

3. Auflösung des Trugschlusses.

Alle Metaphysik des Uebersinnlichen gründet sich auf dialektische Vernunftschlüsse, deren Grundform wir erklärt haben; wir können sogleich auch die Grundform der Auflösung hinzufügen. Wenn das bedingte Dasein gegeben ist, so darf man auf ein Unbedingtes, nicht als Ding oder Erscheinung, sondern als Idee schließen. Nun ist uns das bedingte Dasein als Erscheinung oder Object der Erfahrung gegeben, also ist die Reihe aller Bedingungen oder das Unbedingte nicht in der Erscheinung, sondern als Idee gegeben, d. h. mit anderen Worten: die Reihe aller Bedingungen ist uns nicht gegeben, sondern aufgegeben: sie bildet eine nothwendige Aufgabe der Vernunft, welche die Erfahrung nur so weit lösen kann, als sie ununterbrochen ihre Einsichten erweitert und zu einem Ganzen der Wissenschaft verknüpft. Eine vollständige Lösung jener Aufgabe ist in der Erfahrung nicht möglich, oder, was dasselbe heißt, die Erfahrung kann nie die Idee verwirklichen: weder kann sie dieselbe zum Object haben noch zum Object machen.

Der dialektische Vernunftschluß und seine Auflösung sind beide ihrer Gattung nach erkannt. Es handelt sich jetzt darum, diese Gattung

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II.: Von den dialekt. Schlüssen d. r. V. (Bd. II. S. 307.)

in ihren verschiedenen Arten zu bestimmen. So viele Ideen oder Bestimmungen des Unbedingten möglich sind: ebenso viele dialektische Vernunftschlüsse werden daraus entstehen; in ebenso viele Arten wird sich die Erkenntniß der Dinge an sich oder die Metaphysik des Uebersinnlichen verzweigen.

III. Die Aufgabe der transscendentalen Dialektik.

1. Die psychologische, kosmologische, theologische Idee.

Wenn das bedingte Dasein gegeben ist, so darf man auf das Unbedingte als das nie zu erreichende, aber zu erstrebende Ziel, d. h. auf das Unbedingte als Idee schließen. Nun ist das bedingte Dasein in dreifacher Weise gegeben: als innere Erscheinung (Dasein in uns), als äußere Erscheinung (Dasein außer uns), und als mögliches Dasein oder Gegenstand überhaupt. Es wird also geschlossen werden dürfen auf die Idee eines Unbedingten in uns, eines Unbedingten außer uns, eines Unbedingten in Ansehung alles möglichen Daseins. Das Unbedingte in uns ist das subjectiv Unbedingte, das unbedingte Subject, welches allen inneren Erscheinungen zu Grunde liegt: die Seele. Das Unbedingte außer uns ist das objectiv Unbedingte, das unbedingte oder vollendete Object, der vollendete Inbegriff aller äußeren Erscheinungen: die Natur als Ganzes oder die Welt. Endlich das Unbedingte in Ansehung alles möglichen Daseins ist das absolut Unbedingte, das unbedingte Wesen überhaupt, das absolut vollkommene Wesen als der Inbegriff aller möglichen Realitäten: Gott. Es wird daher erlaubt sein, von dem bedingten Dasein auf die Idee der Seele, der Welt, Gottes, oder auf die psychologische, kosmologische, theologische Idee zu schließen.[1]

2. Die Ideen und die Vernunftschlüsse.

Die Verknüpfung oder Relation der Erscheinungen wurde bestimmt durch das kategorische, hypothetische, disjunctive Urtheil, und zwar wurde durch das kategorische Urtheil das Subject der Erscheinung, durch das hypothetische deren Bedingung, durch das disjunctive der Inbegriff seiner möglichen Prädicate bestimmt. Ebenso unterscheidet die Logik die Vernunftschlüsse in die Arten des kategorischen, hypothetischen, disjunctiven Vernunftschlusses: der erste sucht das unbedingte Subject, der zweite die vollendete Reihe aller Bedingungen (das Ganze), der dritte ein absolut unbedingtes Wesen als Inbegriff aller möglichen

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch I. Abschn. III. (Bd. II. S. 302 flgd.)

Realitäten. Der kategorische Vernunftschluß vollendet sich demnach in der psychologischen, der hypothetische in der kosmologischen, der disjunctive in der theologischen Idee. So entsprechen die Ideen den drei Arten der Vernunftschlüsse.

Kant hat es angemessen gefunden, die allgemeine Logik zum Leitfaden seiner transscendentalen Untersuchungen zu brauchen. Wie er die Lehre von den Urtheilen als Leitfaden zu den Kategorien genommen hat, so braucht er die Lehre von den Vernunftschlüssen als Leitfaden zu den Ideen. Bei der transscendentalen Aesthetik konnte ihm die Schullogik nichts nützen, aber der transscendentalen Logik bietet sie hülfreich die Hand und führt diese ganze Strecken weit auf ihrem eigenen, breit getretenen Wege. Die Analytik läßt sich von der Lehre der Urtheilsformen zu den reinen Verstandesbegriffen, die Dialektik läßt sich von der Lehre der Vernunftschlüsse zu den Ideen führen.[1]

3. Die rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie.

Die Vernunftschlüsse werden vernünftelnd oder dialektisch, wenn sie auf das Unbedingte schließen, nicht als Idee, sondern als Gegenstand möglicher Erkenntniß. Wenn der kategorische Vernunftschluß dialektisch wird, so schließt er nicht auf die Idee, sondern auf das Dasein der Seele als eines erkennbaren Objects, ebenso der hypothetische Vernunftschluß auf das Dasein der Welt als eines gegebenen und erkennbaren Ganzen, ebenso der disjunctive Vernunftschluß auf das Dasein Gottes als eines erkennbaren Wesens: dadurch entsteht im ersten Falle die rationale Psychologie, im zweiten die rationale Kosmologie, im dritten die rationale Theologie. Die psychologische Idee hat ihren guten Grund, die rationale Psychologie dagegen nur einen Scheingrund. Dasselbe gilt von der kosmologischen Idee in Ansehung der rationalen Kosmologie, von der theologischen in Ansehung der rationalen Theologie. Hier ist auf das Genaueste der Punkt bestimmt, wo die Wahrheit aufhört und der Irrthum beginnt.

Die Aufgabe der transscendentalen Dialektik, in ihre Haupttheile zerlegt, ist daher die Widerlegung der rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie. Diese vermeintlichen Wissenschaften widerlegen, heißt den dialektischen Vernunftschluß enthüllen, auf dem jede derselben be-

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II.: Von den dialekt. Schlüssen d. r. V. (Bd. II. S. 296 u. 307.)

ruht. Wenn sie sämmtlich widerlegt sind, so ist bewiesen, daß eine Metaphysik des Uebersinnlichen wohl als Scheinwissenschaft möglich, dagegen als wirkliche Wissenschaft durchaus unmöglich ist.[1]

Zehntes Capitel.

Die rationale Psychologie und deren Widerlegung. Die Paralogismen der reinen Vernunft.

I. Das System der rationalen Psychologie.

1. Die psychologischen Ideen.

Die Erkenntniß der Erscheinungen oder sinnlichen Objecte ist Erfahrung, und diese unterscheidet sich in das Gebiet der äußeren und der inneren Erfahrungswissenschaft, je nachdem ihre Gegenstände dem äußeren oder bloß dem inneren Sinn angehören. Die Erfahrungswissenschaft ist im weitesten Umfange Naturwissenschaft (Physiologie): die Physiologie des äußeren Sinnes ist Körperlehre oder Physik, die des inneren ist Seelenlehre oder Psychologie. Diese gründet sich auf innere Erfahrung, auf die Beobachtung unserer inneren Vorgänge: sie ist als solche durchaus empirisch. Ihre Objecte sind die verschiedenen Zustände des inneren Daseins, und da wir nur das eigene Dasein, nie ein fremdes innerlich wahrnehmen können, so sind die Sätze der Psychologie nur in dieser Einschränkung gültig und können zu einer comparativen Allgemeinheit erst durch Schlüsse der Analogie erweitert werden. Als Erfahrungswissenschaft sucht die Psychologie den Zusammenhang und die Einheit ihrer Erscheinungen. Innere Erscheinungen können nicht durch den Begriff der Wechselwirkung verknüpft werden, denn sie sind nicht im Raume, sondern nur in der Zeit: sie sind verschiedene Zustände, die auf einander folgen, also Veränderungen, die nach dem Gesetze der Causalität geschehen. Als Veränderungen setzen sie ein Subject voraus, welches ihnen zu Grunde liegt und sich zu den verschiedenen Zuständen als zu seinen Prädicaten verhält. Dieses Subject kann nie Prädicat, sondern nur Subject oder Substanz sein.

Wenn nun die Psychologie den letzten Grund ihrer Erscheinungen erkennen will, so geht sie in der Form des kategorischen Vernunft-

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. (Bd. II. S. 296 u. 307.)

schlusses auf die Idee eines unbedingten Subjects oder einer Substanz, deren verschiedene Zustände jene inneren Erscheinungen oder Veränderungen als Objecte der inneren Wahrnehmung sind. Alle Veränderungen in mir erscheinen als *meine* Veränderungen, als *meine* verschiedenen Vorstellungen. Die Einheit aller inneren Erscheinungen bin Ich, das vorstellende oder denkende Subject. Nennen wir eine denkende Substanz *Seele*, so ist es die Idee der Seele, welche der kategorische Vernunftschluß sucht: es ist die psychologische Idee, auf welche alle innere Erfahrungswissenschaft zielt.

Um die Arten dieser Idee (die psychologischen Ideen) zu finden, analysiren wir den Begriff der Seele oder des unbedingten Subjectes aller inneren Veränderungen. Als Subject, welches der Veränderung zu Grunde liegt (dem die verschiedenen Zustände der letzteren inwohnen), ist die Seele *Substanz*. Als die Substanz *innerer* Veränderungen, deren Zustände in Vorstellungen und Gedanken bestehen, ist sie keine zusammengesetzte, sondern eine *einfache* Substanz. Als diese einfache Substanz ist sie in allen verschiedenen Zuständen ihrer Veränderung ein und dasselbe Wesen, d. h. numerisch *identisch*, sie ist sich ihrer Identität in aller Veränderung bewußt und darum ein selbstbewußtes Wesen oder *Person*. Weil sie sich selbst Gegenstand ist, so ist ihr das eigene Dasein *allein gewiß*, dagegen das Dasein aller Gegenstände außer ihr weniger gewiß oder zweifelhaft. Die psychologischen Ideen sind demnach die Wesenheit, Einfachheit, Persönlichkeit und Selbstgewißheit oder, um die kantischen Ausdrücke zu brauchen, die „Substantialität, Simplicität, Personalität und Idealität" der Seele. Mit der Seelensubstanz ist zugleich das unkörperliche Dasein (Immaterialität), mit der Einfachheit auch die Unsterblichkeit (Incorruptibilität) gegeben.

Sobald nun die Idee der Seele den Schein eines Gegenstandes annimmt, als ob sie ein objectives, erkennbares Ding wäre, so wird, wie sich Kant ausdrückt, der kategorische Vernunftschluß „dialektisch", und es entsteht die vernünftelnde Seelenlehre, die rationale Psychologie, welche durch ihre Vernunftschlüsse zu beweisen sucht, daß die Seele substantiell, einfach, persönlich und nur ihres Daseins allein gewiß sei. Wenn eine denkende Substanz existirt, so wird sich leicht darthun lassen, daß sie im Unterschiede von den zusammengesetzten Dingen einfach, vermöge ihres Selbstbewußtseins persönlich ist und vermöge ihrer unmittelbaren Selbsterkenntniß ihr Dasein mit zweifelloser und unvergleichbarer Gewißheit einsieht. Ob andere Wesen existiren, ist zweifelhaft; daß sie

existirt, ist absolut sicher. Daher kommt zur Begründung der rationalen Psychologie alles darauf an, die Substantialität der Seele zu beweisen. Als Substanz ist sie ein existirendes Ding, als Seele oder als das Subject innerer Veränderungen ist sie denkend, denn die Vorgänge in uns sind Vorstellungszustände.

Daß jene vier psychologischen Ideen sämmtliche sind, welche gedacht werden können, zeigt uns der Philosoph, indem er ihre Correspondenz mit den vier Hauptbegriffen seiner Kategorientafel nachweist. Sie bilden „die Topik der rationalen Seelenlehre“. In Ansehung der Relation ist die Seele Substanz, ihrer Qualität nach ist sie einfach, ihrer Quantität, d. h. den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, ist sie Einheit, in Ansehung der Modalität steht sie im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raum. Die Substanz als Gegenstand des inneren Sinnes giebt den Begriff der Immaterialität, die Einfachheit derselben giebt den der Incorruptibilität, die Identität oder Einheit der intellectuellen Substanz den Begriff der Personalität. Diese drei zusammen machen den Begriff der Spiritualität aus: die Seele ist als immaterielle, unzerstörbare, persönliche Substanz ein spirituelles Wesen oder Geist. Die Gegenstände im Raum sind die Körper; das Verhältniß der Seele zu den Körpern bildet die Gemeinschaft beider, welche den Grund der Animalität oder des beseelten Lebens ausmacht, und dieses, eingeschränkt durch die Spiritualität, giebt den Begriff der Unsterblichkeit oder Immortalität.

Die Widerlegung der rationalen Psychologie hat Kant dreimal dargestellt: am ausführlichsten in der ersten Ausgabe der Kritik, am kürzesten in den Prolegomena, zuletzt in einer neuen Bearbeitung, welche dem Umfange nach die Hälfte der ersten beträgt, in der zweiten Ausgabe der Kritik. Doch ist es in der Behandlung dieses Themas nicht bloß die ungleich größere Ausführlichkeit, wodurch der Text des Hauptwerkes vom Jahre 1781 sich auszeichnet, sondern namentlich die intensive Schärfe und Klarheit, womit hier die idealistische Grundansicht, insbesondere die neue Lehre von Raum und Zeit, in der Untersuchung der psychologischen Fragen zur Anwendung gebracht wird. Wir werden deshalb in der folgenden Darstellung uns nach der ersten Ausgabe richten, ohne die zweite außer Acht zu lassen, aber auf die kritische Vergleichung beider erst am Ende dieses Buches näher eingehen.[1]

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. I. (Bd. II. S. 308—329. Auf S. 318 ist durch die Anmerkung die Stelle bezeichnet, wo der abweichende

2. Das Scheinobject der rationalen Psychologie.

Es ist schon in der Deduction der reinen Verstandesbegriffe gezeigt worden, daß eine objective Einheit und Verknüpfung unserer Vorstellungen nicht möglich ist ohne jenes reine Bewußtsein, welches stets dasselbe bleibt und von Kant die transscendentale Apperception genannt wurde, ohne jenes „Ich denke", von dem der Philosoph gesagt hatte, daß es alle unsere Vorstellungen begleite.[1] Dieses Ich erkennt in der gegenwärtigen Vorstellung die frühere, es vergleicht und unterscheidet die Vorstellungen, d. h. es urtheilt: es ist das vergleichende, unterscheidende Subject der Vorstellungen, daher in allen Urtheilen das Subject des Urtheils. Ebenso leuchtet ein, daß mein Ich niemals Prädicat eines andern, sondern nur Subject sein kann. Also dürfen wir behaupten: das Ich ist das Subject zu allen möglichen Urtheilen, es ist in keinem Urtheile das Prädicat eines andern Subjects. Ohne Ich giebt es keine Verknüpfung der Vorstellungen, d. h. kein Urtheil.

Die Verknüpfung der Vorstellungen ist die Urtheilsform: das Ich macht die Form des Urtheils. Die Form des Urtheils ist der logische Bestandtheil desselben, das rein logische Urtheil ohne empirischen oder materialen Inhalt. Das Ich ist demnach, genau ausgedrückt, das Subject aller Urtheilsformen, das *logische* Subject des Urtheils, das *urtheilende* Subject und darum der Grund auch aller urtheilenden Begriffe oder Kategorien. Es ist in Rücksicht auf das Urtheil und die Erkenntniß überhaupt deren oberste logische oder formale Bedingung. Nun setzt jedes Object einer möglichen Erkenntniß die Bedingungen der Erkenntniß, jedes Object einer möglichen Erfahrung die Bedingungen der Erfahrung voraus: also setzt jedes erkennbare Object das Ich voraus als die formale Bedingung aller Erkenntniß, als das logische Subject aller Urtheile. Mithin kann das Ich selbst nie Object einer möglichen Erkenntniß sein, da es deren Bedingung ist, oder es müßte sich selbst voraussetzen, was sich widerspricht. Schon hier zeigt sich die Unmöglichkeit, aus dem „Ich denke" ein erkennbares Object zu machen.

Jedes erkennbare Object setzt die Anschauung voraus, durch welche allein Objecte gegeben werden. Soll ein Object als Substanz erkannt

---

Text der ersten Ausgabe beginnt, das in den Nachträgen S. 660—698 zu lesen steht.) Vgl. Kehrbach: Kr. d. r. V. Text d. Ausgabe 1781. S. 293—339. — Proleg. Th. III. § 46—49. (Bd. III. S. 256—261.) — [1] S. oben Buch II. Cap. V. S. 365—368.

werden, so muß es als eine beharrliche Erscheinung angeschaut sein; ohne das Schema der Beharrlichkeit ist der Begriff der Substanz leer und stellt gar nichts vor. Aber die beharrliche Erscheinung setzt voraus, daß verschiedene Erscheinungen zu gleicher Zeit sind, von denen die eine bleibt, während die andern gehen. Verschiedene Erscheinungen zu gleicher Zeit können nur im Raume sein: daher setzt die beharrliche Erscheinung, um angeschaut zu werden, den Raum voraus. In der bloßen Zeit, die als solche nicht beharrt, läßt sich das Beharrliche nicht anschauen: darum können innere Erscheinungen, da sie bloß in der Zeit sind, niemals als beharrliche angeschaut, also auch nie als Substanzen erkannt werden.

Es ist also klar, daß jenes Ich, das denkende Subject, niemals Gegenstand möglicher Erkenntniß sein kann, weil es lediglich die formale Bedingung zu einer möglichen Erkenntniß ausmacht; daß es kein Gegenstand der Anschauung ist, weil es selbst keine Erscheinung, sondern nur die letzte formale Bedingung zur Erscheinung bildet; daß es am wenigsten der beharrliche Gegenstand einer Anschauung sein kann, weil das denkende Wesen nie im Raume, sondern nur in der Zeit angeschaut werden könnte, wenn es überhaupt anschaulich wäre. Also fehlen alle Bedingungen, um zu urtheilen: das Subject des Denkens ist eine denkende Substanz, oder die Seele ist Substanz. Es fehlen alle Bedingungen zu dem obersten Grundsatz der rationalen Psychologie. Ihr ganzer Text ist in dem Satze „Ich denke“ beschlossen. Sie übersetzt dieses „Ich denke“ in ein „Ich bin denkend = Ich bin ein denkendes Wesen“, und damit ist sie, wo sie zu sein wünscht. Sie hypostasirt das „Ich denke“, sie macht aus dem „Ich denke“ eine denkende Substanz, sie macht aus dem Ich eine Substanz: sie hypostasirt das Ich, als ob es ein für sich bestehendes, selbständiges Ding, ein Ding an sich wäre.[1]

II. Die Paralogismen der reinen Vernunft.

1. Der Paralogismus der Substantialität.

Nun zeige uns diese vermeintliche Wissenschaft den Schluß, auf den sie sich gründet, von dem alle ihre übrigen Schlüsse abhängen,

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre. (Bd. II. S. 692—697.) „Nichts ist natürlicher und verführerischer als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte dieser Gedanken zu halten. Man könnte ihn die Subreption des hypostasirten Bewußtseins (apperceptionis substantiatae) nennen.“ (S. 697.)

und mit dessen Widerlegung sie daher alle widerlegt sind. Sie will beweisen, daß unser denkendes Ich unter den Begriff einer Substanz fällt. Also handelt es sich darum, den Mittelbegriff zu bestimmen, welcher das Ich mit dem Begriff der Substanz zusammenschließt. Der Schluß heißt: „Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist und daher nicht als Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz. Ich als ein denkend Wesen bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädicate irgend eines anderen Dinges gebraucht werden. Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), Substanz."

Der Mittelbegriff in diesem Schluß ist „das absolute Subject unserer Urtheile". Offenbar wird dieser Begriff in beiden Prämissen genau derselbe sein müssen und nicht etwa unter demselben Worte zwei verschiedene Bedeutungen haben dürfen, sonst hätten wir gar keinen Mittelbegriff, sondern eine quaternio terminorum, welche nicht schließt. Nun kann „Subject unserer Urtheile" zweierlei heißen: das Subject im Urtheile, d. i. das beurtheilte Subject, als Gegenstand des Urtheils, und das Subject, welches das Urtheil macht, das urtheilende Subject als logische Bedingung: im ersten Sinne ist es das reale, im zweiten das logische Subject. Substanz kann nur das reale Subject sein als der mögliche Gegenstand eines Urtheils, als der beharrliche Gegenstand der Anschauung; das bloß logische Subject ist nie Gegenstand des Urtheils, nie Object der Anschauung, es ist also nie Subject im Urtheile, nie reales Subject, darum auch nie Substanz. Jetzt liegt der Fehlschluß deutlich vor Augen. Der Obersatz sagt: „Was nur als Subject des Urtheils und nie als Prädicat gedacht werden kann, ist Substanz, wenn es nämlich reales Subject ist". Der Untersatz sagt: „Das denkende Ich kann nur als das Subject aller Urtheile gedacht werden, nämlich als logisches Subject". Offenbar ist hier kein Schlußsatz mehr möglich. Der Obersatz erklärt, Substanz sei, was nur als Subject beurtheilt werden könne; der Untersatz erklärt, daß unser Ich in allen Fällen das urtheilende Subject bilde: dies sind zwei Sätze, welche gar nichts gemein haben, als ein Wort. Es giebt in dem obigen Vernunftschluß keinen Begriff, der zweimal in derselben Bedeutung vorkommt. „Substanz" bedeutet im Obersatz etwas anderes als im Schlußsatz; das Wort „Denken" braucht jede Prämisse in einem andern Sinn. Die quaternio terminorum läßt

sich mithin in dem obigen Schluß in allen Begriffen nachweisen, welche zweimal vorkommen.

Wenn zwei Begriffe durch einen dritten verknüpft werden, so bilden sie einen Syllogismus; wenn aber, wie in unserem Falle, der dritte Begriff die beiden andern nicht wirklich, sondern nur scheinbar zusammenschließt, so wird nothwendig fehlgeschlossen, und es entsteht der Paralogismus. Wenn der Schein oder die syllogistische Täuschung darin liegt, daß zwei verschiedene Begriffe in demselben Worte versteckt sind, so ist ein solcher Paralogismus nach dem Ausdrucke der alten Logik ein «sophisma figurae dictionis». So verhält es sich mit dem Vernunftschluß der rationalen Psychologie. Der Schein ist nicht empirisch, auch nicht absichtlich, sondern transscendental. Es scheint unwillkürlich, als ob das denkende Ich auch gedachter Gegenstand sein könne, als ob die Seele ein erkennbares Object, eine denkende Substanz sei: darum nennt Kant die Schlüsse der rationalen Psychologie sämmtlich „Paralogismen der reinen Vernunft". Es giebt so viele Paralogismen, als es psychologische Ideen giebt. Im Grunde sind mit dem Paralogismus der Substantialität auch die anderen der Einfachheit, Persönlichkeit und Idealität schon widerlegt. Ist die Seele überhaupt nicht Substanz, wenigstens nicht als solche zu beweisen, so ist sie auch keine einfache, persönliche, ihres eigenen Daseins allein gewisse Substanz. Doch verlangt die gründliche Widerlegung der rationalen Psychologie, daß wir sie in allen Begriffen auflösen, womit sie Staat macht.[1]

2. Der Paralogismus der Einfachheit.

Mit keinem ihrer Begriffe hat die rationale Psychologie größeren Staat gemacht, als mit der Einfachheit der Seele: diesen Beweis nennt Kant den Achilles unter den Vernunftschlüssen der rationalen Psychologie. Wäre die Seele nicht einfach, so müßte sie aus verschiedenen denkenden Subjecten zusammengesetzt sein, so müßten diese zusammenwirken, um einen Gedanken entstehen zu lassen, wie etwa in der Natur eine zusammengesetzte Bewegung aus der Zusammenwirkung verschiedener Kräfte hervorgeht. Aber verschiedene Vorstellungen in verschiedenen Subjecten geben so wenig einen Gedanken, als viele einzelne Wörter als solche einen Vers. Die Einheit des Gedankens beweist die subjective

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Erster Paralogismus der Substantialität. (Bd. II. S. 660—662.) Vgl. Ausgabe (1787.) Von den Paralogismen d. r. V. (Bd. II. S. 316 flgd. S. 323.)



Einheit oder Einfachheit des denkenden Wesens (Seele). Der Beweisgrund ist **nicht** zutreffend. Weil der Gedanke nicht zusammengesetzt ist, soll auch das denkende Wesen nicht zusammengesetzt sein. Indessen giebt es zusammengesetzte Gedanken, z. B. die Collectivbegriffe, die viele Vorstellungen in sich fassen. Nicht der Gedanke als solcher, sondern das „Ich denke" ist die einfache Vorstellung, die sich in keine andere zerlegen oder auflösen läßt. Das Ich ist die einfache Vorstellung, welche die rationale Psychologie zur einfachen Substanz macht. Aber das Ich, wie wir ausführlich gezeigt haben, stellt keinen Gegenstand vor, also die absolute Einheit desselben auch keinen einfachen Gegenstand, also auch keine einfache Substanz.[1]

a. Die Unkörperlichkeit der Seele.

Die rationale Psychologie legt deshalb ein so großes Gewicht auf die bewiesene Einfachheit der Seele, weil sie auf diese Eigenthümlichkeit den Standesunterschied der Seele, das große Privilegium ihrer Unkörperlichkeit gründet. Denn alles Einfache ist untheilbar, alles Körperliche ist theilbar, darum kann nichts Einfaches körperlich, also muß die Seele unkörperlich oder immateriell sein. Die rationale Psychologie hat die Einfachheit der Seele **nicht** bewiesen und kann dieselbe nicht beweisen. Aber gesetzt den Fall, sie wäre bewiesen oder beweisbar, so würde daraus in Wahrheit über den Unterschied zwischen Seele und Körper nichts folgen. Was sind denn Körper? „Wir haben in der transscendentalen Aesthetik unleugbar bewiesen, **daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind.**"[2] Körper können wir nur äußerlich anschauen, die Seele, wenn wir sie anschauen könnten, nur innerlich. Insofern unterscheidet sich die Seele von dem körperlichen Dasein, sie ist keine körperliche Vorstellung, sie kann niemals im Raum angeschaut werden, nie Erscheinung im Raum oder Gegenstand des äußeren Sinnes sein. Oder mit anderen Worten: unter den Gegenständen der äußeren Anschauung sind uns nie denkende Objecte gegeben, nie Gefühle, Begierden, Bewußtsein, Vorstellungen, Gedanken u. s. f., sondern nur Materie, Gestalt, Undurchdringlichkeit, Bewegung u. s. f.

Dieser Unterschied zwischen Seele und Körper betrifft nicht ihre Wesenseigenthümlichkeit, sondern nur die Art unserer Vorstellung. Wenn

---

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Zweiter Paralogismus der Simplicität. (Bd. II. Nachtr. S. 662—666.) — [2] Ebendas. (1781.) Kritik des zweiten Paralogismus. (Bd. II. S. 667.)

die Körper, ihre Ausdehnung und Theilbarkeit bloß Erscheinungen unseres äußeren Sinnes, also unsere Vorstellungen sind, und die Seele doch der Grund aller Vorstellungen sein soll, so ist nicht einzusehen, wie sich die Seele von dem Wesen, welches den Körpern zu Grunde liegt, unterscheiden will. „Dieses unbekannte Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zu Grunde liegt, was unseren Sinn so afficirt, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. f. bekommt, dieses Etwas könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch afficirt wird, keine Anschauung von Vorstellung, Willen u. s. f., sondern bloß vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädicate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen." „Demnach ist selbst durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menschliche Seele von der Materie, wenn man sie (wie man soll) bloß als Erscheinung betrachtet, in Ansehung des Substrati derselben gar nicht hinreichend unterschieden." [1]

b. Die Unsterblichkeit der Seele.

Weder also ist die Einfachheit der Seele zu beweisen, noch ist dieselbe, wenn sie bewiesen wäre, ein Unterscheidungsgrund zwischen Seele und Körper, da der Körper mit seiner Theilbarkeit nichts anderes ist als unsere Erscheinung oder Vorstellung. In der Einfachheit der Seele glaubte die rationale Psychologie auch einen Beweisgrund für deren Unzerstörbarkeit und Beharrlichkeit zu finden, welche selbst die Bedingung der Unsterblichkeit ausmacht. Ueberhaupt hat diese vermeintliche Wissenschaft, wo sie auch steht, eine Aussicht auf die Unsterblichkeit oder glaubt, eine solche Aussicht zu haben, und dies war kein geringer Grund ihres gerühmten Ansehens bei aller Welt. Das Einfache ist untheilbar, also kann es nie durch Zertheilung aufhören. Damit ist noch keineswegs bewiesen, daß es überhaupt nicht aufhören könne, denn es wäre möglich, daß es durch Verschwinden aufhörte.

Mendelssohn entdeckte diese Lücke in dem Unsterblichkeitsbeweise und suchte dieselbe in seinem „Phädon" zu ergänzen. Das Einfache solle auch nicht verschwinden können, denn es erlaube, da es gar keine Vielheit in sich habe, auch keinerlei Verminderung, also keine stetige Abnahme. Entweder es ist oder es ist nicht. Ein Uebergang von dem

---

[1] Kritik d. r. V. Kritik d. zw. Paralog. (Bd. II. S. 667 flgd.)

Zustande des Seins in den des Nichtseins sei nicht möglich; daher könne es nicht allmählich, sondern nur plötzlich verschwinden; es dürfe zwischen dem Zeitpunkte seines Daseins und seines Nichtdaseins keine Zeit geben. Da aber zwischen zwei Zeitpunkten immer Zeit sei, so könne das Einfache nur allmählich oder gar nicht verschwinden; nun schließe die Natur desselben die Möglichkeit der Abnahme oder des allmählichen Verschwindens aus: folglich sei das Einfache, da es weder durch Zertheilung noch durch Verschwinden aufhören könne, schlechterdings beharrlich.

Indessen hat Mendelssohn, wie man leicht sieht, die Beharrlichkeit der Seele als einer einfachen Substanz keineswegs bewiesen, sondern vorausgesetzt: er hat angenommen, daß das Einfache jede Vielheit und damit alle Unterschiede von sich ausschließe. Das Einfache schließt mit der Theilbarkeit die Menge der Bestandtheile von sich aus; es ist untheilbar, d. h. es hat keine Bestandtheile, es ist nicht zusammengesetzt, es ist keine extensive Größe. Es kann sehr wohl eine intensive Größe sein; ja es muß eine solche sein, wenn es eine innere Erscheinung ist. Und jede intensive Größe, wie die Grundsätze des reinen Verstandes gelehrt haben, muß sich continuirlich verändern im Stufengange von der Realität zur Negation. Das Bewußtsein selbst ist eine solche intensive Größe, „denn es giebt unendlich viele Grade des Bewußtseins bis zum Verschwinden“.[1]

3. Der Paralogismus der Persönlichkeit.

Weder läßt sich von der Seele beweisen, daß sie Substanz, noch von dieser Substanz beweisen, daß sie einfach ist. Auch würde aus der bewiesenen Einfachheit nichts über den Wesensunterschied zwischen Seele und Körper, nichts über die Beharrlichkeit oder Unsterblichkeit der Seele folgen. Indessen scheint es, als müsse sich eine Eigenschaft der Seele unfehlbar beweisen lassen: die Persönlichkeit. Diese setzt ein Wissen von sich selbst voraus, ein Bewußtsein seiner verschiedenen Zustände. Dieses Bewußtsein macht noch nicht die Person. Wenn das Bewußtsein selbst so verschieden ist, als seine Zustände, so ist es nicht persönlich: es ist erst dann persönlich, wenn es in allen seinen Zuständen, so verschieden sie sind, stets dasselbe eine Subject bleibt, wenn es sich dieser seiner Einheit oder numerischen Identität bewußt ist. Beides

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Widerlegung des Mendelssohn'schen Beweises. (Bd. II. S. 319, Anmkg.)

gehört zur Persönlichkeit: die Einheit des Subjects in allen Zuständen seiner Veränderung und das Wissen von dieser Einheit. Beides scheint von der menschlichen Seele zu gelten. Sie ist das Subject, welches als eines und dasselbe allen inneren Veränderungen zu Grunde liegt, sie weiß sich als dieses eine Subject. Daher bildet die rationale Psychologie folgenden Vernunftschluß, welchen Kant als den „Paralogismus der Personalität" aufführt: „Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist sofern eine Person. Nun hat die Seele dieses Bewußtsein. Also ist sie eine Person."

Daß ein Subject in den verschiedenen Zuständen seiner Veränderung identisch bleibt, ist nur dann erkennbar, wenn wir sehen, daß es im Wechsel seiner Zustände beharrt. Diese Beharrlichkeit ist nur ein Gegenstand äußerer Erfahrung. Innere Veränderungen sind nie Gegenstände äußerer Erfahrung, also ist auch die Beharrlichkeit oder Identität ihres Subjects in keiner Weise erkennbar. So fehlt die erste Bedingung, um einzusehen, daß die Seele Person ist. Wir können ihre Identität nicht aus ihrer Beharrlichkeit schließen. Woraus also schließen wir diese Identität? Bloß aus dem Bewußtsein derselben Aus dem bloßen Bewußtsein: „Ich denke" (aus dem bloßen Ich) soll erhellen, daß die Seele eine selbstbewußte oder persönliche Substanz sei. Da stoßen wir auf denselben Punkt, der überall in den Vernunftschlüssen der rationalen Psychologie den Paralogismus ausmacht. Das Ich ist kein Object, sondern scheint nur eines zu sein; es ist zu allen Objecten bloß die formale logische Bedingung. Auf diesem Scheine beruht die ganze rationale Psychologie. „Ich denke" heißt nicht: „eine Substanz denkt". Ich bin mir in allen meinen verschiedenen Zuständen meiner Einheit bewußt, bedeutet nicht: daß eine Substanz sich ihrer Einheit bewußt sei, daß es eine persönliche Substanz gebe.

Aus dem bloßen Ich, man mag es drehen und wenden, wie man will, löst man nie einen Existenzialsatz. Aus der bloßen Einheit unseres Selbstbewußtseins folgt keine Erkenntniß von irgend einem Gegenstande. Daß ich mir in allen meinen verschiedenen Zuständen meiner subjectiven Einheit bewußt bin, ist in der That ein ganz leeres und analytisches Urtheil, welches über den Satz „Ich denke" nicht hinauskommt. Verschiedene Zustände in einem anderen sind nie Gegenstand meines Bewußtseins, verschiedene Zustände in mir nie Gegenstand eines fremden Bewußtseins. Was also macht überhaupt verschiedene Zustände zu meinen Zuständen? Nur mein Bewußtsein. Ohne Bewußtsein können

sie überhaupt nicht vorgestellt werden. In einem fremden Bewußtsein werden sie nicht als meine vorgestellt, nämlich die Zustände der inneren Veränderung. Also ist die Vorstellung verschiedener Zustände als der meinigen genau so viel als mein Bewußtsein. „Meine verschiedenen Zustände", d. h. „verschiedene Zustände, die ich auf mich beziehe, die ich als zu mir gehörig vorstelle, in welchen ich der Einheit meines Selbstes mir bewußt bin." Was also sagt der Satz, daß ich mir in allen meinen verschiedenen Zuständen meiner subjectiven Einheit bewußt bin? Er sagt: „in allen verschiedenen Zuständen, deren ich mir als der meinigen bewußt bin, bin ich mir meiner bewußt". Er sagt: „in allen Zuständen, die ich als zu meinem Subjecte gehörig vorstelle, stelle ich mein Subject vor als zu allen jenen Zuständen gehörig". Die Zeitfolge dieser Zustände ist in mir, oder ich als dasselbe Subject bin in dieser Zeitfolge. Das sind analytische, also erkenntnißleere Urtheile, welche die Vorstellung Ich um gar nichts erweitern.[1]

4. Der Paralogismus der Idealität.

Die rationale Psychologie ist aus allen ihren Stellungen vertrieben: die Ungültigkeit ihrer Vernunftschlüsse ist dargethan in Ansehung der Existenz (Substantialität), der Einfachheit, der Persönlichkeit der Seele. Ueberall ist sie verführt durch das Scheindasein des Ich, dieser Schein ist in allen Punkten als eine Täuschung erwiesen. Dabei ist diese sogenannte Wissenschaft weit entfernt, auch nur an die Möglichkeit einer solchen Täuschung zu denken; vielmehr hält sie unter allen Wissenschaften sich selbst für die sicherste. Wenigstens das Dasein ihres Objects, so meint sie, sei unter allen Objecten einer möglichen Erkenntniß nicht bloß am meisten gewiß, sondern allein gewiß und, mit ihm verglichen, das Dasein aller anderen Dinge zweifelhaft. Daß es sich so verhalte, glaubt sie durch einen Vernunftschluß beweisen zu können.

Offenbar ist uns das Dasein eines Objects um so gewisser, je unmittelbarer unsere Erkenntniß oder Wahrnehmung desselben ist. Je vermittelter dagegen die Erkenntniß, je größer die Reihe der Mittelbegriffe und Mittelvorstellungen zur Erkenntniß eines Objects ist, um so zweifelhafter ist dessen Dasein. Die unmittelbare Erkenntniß hat gar keine Mittelvorstellung, die zu jeder Erkenntniß durch Schlüsse nöthig ist; das Dasein, welches wir unmittelbar erkennen, ist allein gewiß,

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Dritter Paralogismus der Personalität. (Bd. II. S. 669—673.)

dagegen das Dasein, welches wir nur durch Schlüsse erkennen, zweifelhaft. Nun ist das einzige Dasein, welches wir unmittelbar erkennen, unser eigenes Denken; dagegen werden die Dinge außer uns erst erkannt als Ursachen unserer Wahrnehmungen; auf das Dasein dieser Dinge wird erst geschlossen: darum ist unser denkendes Wesen das allein Gewisse, das Dasein aller anderen Dinge dagegen zweifelhaft. Bekanntlich war es Descartes, der seine Philosophie auf den Satz «cogito ergo sum» gründete; der Satz erklärt: mein Denken ist das einzige Dasein, dessen ich vollkommen gewiß bin; er folgte unmittelbar aus dem Satze: «de omnibus dubito», wodurch erklärt wurde: alles Dasein außer meinem Denken und Vorstellen ist zweifelhaft.

Auf diesen Satz gründet sich die rationale Psychologie, um das Dasein der Seele als das allein gewisse darzuthun. Ihr Vernunftschluß lautet: „Dasjenige, auf dessen Dasein nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz. Nun sind alle äußeren Erscheinungen von der Art, daß ihr Dasein nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie als die Ursache gegebener Wahrnehmungen allein geschlossen werden kann. Also ist das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft." Der Realismus hält das Dasein der äußeren Erscheinungen für gewiß, der Idealismus hält dieses Dasein für zweifelhaft. Diese Ansicht nennt Kant die Idealität äußerer Erscheinungen und darum den obigen Vernunftschluß den „Paralogismus der Idealität" oder auch den „des äußeren Verhältnisses".[1]

a. Empirischer Idealismus und transscendentaler Realismus.

Aeußere Erscheinungen sind in allen Fällen Gegenstände der Erfahrung oder empirisch. Was ihr Dasein betrifft, so kann dasselbe entweder für gewiß oder für zweifelhaft erklärt werden: das erste thut der Realismus, das andere der Idealismus, beide aber beziehen sich in ihrer Erklärung auf das Dasein empirischer Gegenstände: darum möge der eine „empirischer Realismus", der andere „empirischer Idealismus" heißen. Auf dem Standpunkte des letzteren steht mit ihrem obigen Vernunftschlusse die rationale Psychologie; die Widerlegung des empirischen Idealismus ist daher zugleich die Widerlegung der letzteren. Nun ist bis zu diesem Augenblicke die ganze kritische Philosophie nichts

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Der vierte Paralogismus der Idealität. (Bd. II. S. 673.)

anderes gewesen, als die Widerlegung jenes empirischen Idealismus durch den transscendentalen. Darum ist hier der Punkt, wo zur Widerlegung der rationalen Psychologie der transscendentale Idealismus, der eigentliche kritische Standpunkt, das Wort nimmt und zwar weit nachdrücklicher und unverhohlener in der ersten Ausgabe der Kritik als in den folgenden.

Der empirische Idealismus und mit ihm die rationale Psychologie leugnet nicht, daß es Dinge außer uns giebt; nur für uns und unsere Vorstellung sei das Dasein solcher Dinge ungewiß, weil wir sie nicht unmittelbar wahrnehmen, sondern erst durch Schlüsse erkennen. Es giebt Dinge außer uns, heißt also hier: es giebt Dinge außer unserer Vorstellung und unabhängig von derselben, Dinge an sich, die außer uns sind. Was außer uns ist, ist im Raum. Wenn es Dinge an sich giebt, die außer uns sind, so giebt es Dinge an sich im Raum, so ist der Raum eine Bestimmung, welche den Dingen an sich zukommt.

Was nun das Dasein der Dinge an sich im Raum (außer uns befindlicher Dinge an sich) betrifft, so giebt es auch hier zwei Standpunkte, die sich contradictorisch widerstreiten. Entweder man bejaht oder verneint, daß es außer uns (d. h. im Raum) Dinge an sich giebt: jene Bejahung nennt unser Philosoph den „transscendentalen Realismus", diese Verneinung den „transscendentalen Idealismus". Giebt es außer uns Dinge an sich, welche wir vorstellen, so ist klar, daß wir sie nicht unmittelbar vorstellen, daß etwas anderes das Ding, etwas anderes unsere Vorstellung des Dinges ist: daher ist diese Vorstellung immer zweifelhaft. Dies erklärt der empirische Idealismus, der also mit dem transscendentalen Realismus nicht bloß verbunden sein kann, sondern folgerichtigerweise nothwendig verbunden ist. „Dieser transscendentale Realist", sagt Kant, „ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt und, nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, daß, wenn sie äußere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müßten, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiß zu machen."[1]

b. Empirischer Realismus und transscendentaler Idealismus. Dualismus.

Zu beiden Standpunkten bildet der transscendentale Idealismus das Gegentheil: er hat den Beweis geführt, daß Raum und Zeit nichts

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Der vierte Paralogismus der Idealität. (Bd. II. S. 673—687.)

außer uns, sondern Anschauungen der reinen Vernunft, ursprüngliche Vorstellungsformen unserer Sinnlichkeit sind, daß mithin alle Gegenstände in Raum und Zeit, d. h. alle Erscheinungen insgesammt, als bloße Vorstellungen, keineswegs als Dinge an sich angesehen werden müssen. Aeußere Erscheinungen oder Dinge außer uns sind die Dinge im Raum, die nichts anderes als unsere Vorstellungen sein können, da der Raum selbst nichts anderes ist. Da die Substanz im Raum die Materie ist, so gilt dem transscendentalen Idealismus „diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß für Erscheinung, die von unserer Sinnlichkeit abgetrennt nichts ist, sie ist bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er selbst der Raum aber in uns ist".[1]

Wenn aber das Dasein der Materie und die äußeren Erscheinungen überhaupt nichts als unsere Vorstellungen, nichts außer denselben, nicht also Dinge an sich sind, so werden sie, wie jede andere Vorstellung, unmittelbar erkannt und sie sind ebenso gewiß als unser eigenes Dasein. Sie sind Vorstellungen in uns, bloß solche, also von unserem eigenen Dasein unabtrennbar: die Wahrnehmung des letztern ist auch ihre Wahrnehmung. „Nun sind äußere Gegenstände (Körper) bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anderes als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. Also existiren ebensowohl äußere Dinge, als ich selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniß meines Selbstbewußtseins, nur mit dem Unterschiede, daß die Vorstellung meines Selbst als des denkenden Subjects bloß auf den inneren, die Vorstellung aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußeren Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände ebensowenig nöthig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken): denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist."[2]

---

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Der vierte Paralogismus u. s. f. (Bd. II. S. 675.) — [2] Ebendas. (Bd. II. S. 676.)

Damit ist die Ungewißheit oder die zweifelhafte Existenz äußerer Erscheinungen aufgehoben, also der empirische Idealismus widerlegt und mit ihm die darauf gestützte rationale Psychologie. Ihr Paralogismus liegt darin, daß sie Dinge außer uns für Dinge an sich ansieht. Wir hatten oben den Standpunkt, welcher das Dasein äußerer Erscheinungen für gewiß und unzweifelhaft erklärt, als „empirischen Realismus" bezeichnet. Jetzt zeigt sich, daß dieser empirische Realismus ebenso nothwendig und folgerichtig mit dem transscendentalen Idealismus gemeinschaftliche Sache macht, als sein Gegner, der empirische Idealismus, mit dem transscendentalen Realismus, dem Gegner des kritischen Lehrbegriffs und dessen idealistischer Grundansicht.

Es wird also auf dem Standpunkte der kritischen Philosophie erklärt werden müssen: das Dasein der Materie und aller äußeren Erscheinungen ist ebenso gewiß als unser eigenes Dasein, denn beides sind Vorstellungen, deren wir uns unmittelbar bewußt sind. Es sind verschiedenartige Vorstellungen, aber nicht verschiedenartige Dinge. Will man es „dualistisch" nennen, daß man die Existenz sowohl der inneren als äußeren Erscheinungen bejaht, so bekennt sich die kritische Philosophie zu *diesem* Dualismus; sie darf beide auf gleiche Weise bejahen, was der empirische Idealismus nicht vermag. Gewöhnlich nennt man *Dualismus* diejenige Ansicht, welche die Dinge an sich in denkende und ausgedehnte Substanzen, in Seelen und Körper unterscheidet, also den Körper nicht als eine besondere Art der Vorstellung nimmt, sondern als eine besondere, von der Seele grundverschiedene Substanz. Dieser Standpunkt setzt voraus, daß die Erscheinungen Dinge an sich sind. Lassen wir die Voraussetzung stehen, so erklärt der dem Dualismus entgegengesetzte Standpunkt: die Dinge an sich sind nicht verschiedenartige, sondern gleichartige Substanzen. Auf dieser Grundlage erheben sich zwei entgegengesetzte Ansichten: entweder sind die Dinge an sich nur geistiger (denkender) oder nur materieller (körperlicher) Natur: die erste Ansicht ist der *Pneumatismus*, die zweite der *Materialismus*.[1]

Der Unterschied zwischen Descartes und Kant erhellt hieraus auf das Klarste. Beide Philosophen sind in ihrer Unterscheidung zwischen Seele und Körper Idealisten und zugleich Dualisten: der cartesianische Standpunkt ist empirischer Idealismus, der kantische transscendentaler; der dualistische Lehrbegriff Descartes' ist dogmatisch, der kantische da-

[1] Kritik d. r. V. (Bd. II. S. 681. Vgl. S. 675.)

gegen kritisch: jener unterscheidet Seele und Körper als Dinge an sich, als verschiedene Substanzen, dieser dagegen als verschiedene Vorstellungen. Der cartesianische Dualismus fordert, daß die Vorstellung des körperlichen Daseins für eine vermittelte und darum zweifelhafte erklärt wird; der kantische Dualismus erklärt diese Vorstellung für eine unmittelbare und darum vollkommen gewisse.

Wenn Kant selbst sich jetzt als einen transscendentalen Idealisten, jetzt als einen empirischen Realisten, jetzt als einen Dualisten bezeichnet, so kommt alles darauf an, die verschiedenen Bedeutungen genau auseinanderzuhalten und ihre Vereinigung in einem und demselben Standpunkte zu begreifen, denn es ist immer derselbe Standpunkt nach seinen verschiedenen Seiten. Das Dasein der Materie, die Körper oder die materiellen Dinge sind nichts anderes als Gegenstände unseres äußeren Sinnes, als äußere Erscheinungen, Vorstellungen in uns: dieser Lehrbegriff heißt „transscendentaler Idealismus". Darum ist das Dasein dieser äußeren Erscheinungen unmittelbar wahrgenommen und darum unmittelbar gewiß: dieser Lehrbegriff heißt „empirischer Realismus". Darum ist das Dasein der äußeren Erscheinungen ebenso gewiß als das der inneren, also das Dasein der Körper ebenso gewiß als das unseres Denkens (der Seele): dieser Lehrbegriff heißt „Dualismus", weil er die psychischen und körperlichen Erscheinungen als zwei verschiedene Arten der Vorstellungen wohl unterscheidet.

III. Das psychologische Problem.

1. Die dogmatische Fassung.

Der Unterschied des cartesianischen und kantischen Dualismus springt in die Augen. Unter dem Gesichtspunkte des letzteren ändert sich die ganze bisherige Auffassung der Sache, das ganze bisherige Problem der Seelenlehre. Wenn nämlich, wie Descartes gelehrt hatte, Seele und Körper an sich verschiedenartige Substanzen sind, so muß gefragt werden: wie hängen diese Substanzen zusammen, wie erklärt sich ihre Gemeinschaft? Die Thatsache derselben ist durch das menschliche Leben unzweifelhaft bewiesen. Die Veränderungen der Seele oder die Vorstellungen haben unmittelbar Veränderungen des Körpers oder Bewegungen zur Folge und umgekehrt. Die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper (commercium animae et corporis) war das große Problem, welches die Metaphysiker der Seelenlehre unaufhörlich beschäftigt hatte, und damit hing die Frage nach dem Zustande der Seele vor

und nach ihrer Gemeinschaft mit dem Körper unmittelbar zusammen. Nennen wir mit Kant das mit dem Körper verbundene Leben der Seele deren „Animalität", so ist ihr Zustand vor diesem animalen Dasein die Präexistenz, der Zustand nach demselben die Unsterblichkeit (Immortalität). Hier stoßen, wie in einem Punkte, alle jene Räthsel der Seelenlehre zusammen, die nicht bloß den Scharfsinn der Metaphysiker, sondern das menschliche Gemüth selbst von jeher bewegt haben.[1]

Unter der Voraussetzung des dogmatischen Dualismus ist das Verhältniß zwischen Seele und Körper nur auf eine der folgenden drei Arten zu erklären. Entweder man nimmt zwischen den beiden Substanzen einen solchen wechselseitigen Einfluß an, daß die Vorstellungen der Seele Bewegungen im Körper hervorbringen und umgekehrt: dann ist das Verhältniß beider „der physische Einfluß", oder, da Substanzen sich gegenseitig ausschließen und darum nicht unmittelbar auf einander einwirken können, man verneint die natürliche Gemeinschaft von Seele und Körper und setzt an deren Stelle die übernatürliche. Diese Ansicht hat einen doppelten Fall. Der Grund der übernatürlichen Gemeinschaft kann nur Gott sein, aber Gott kann dieselbe auf doppelte Weise bewirken: entweder er verbindet Seele und Körper, so oft sie verbunden erscheinen, und erneuert ihre Gemeinschaft in jedem Augenblicke, so oft eine Vorstellung die ihr entsprechende Bewegung fordert und umgekehrt, oder er verbindet Seele und Körper einmal für immer und setzt sie von vornherein in vollkommene Uebereinstimmung, die sich dann in beiden mit gesetzmäßiger Nothwendigkeit bethätigt. Im ersten Fall erfolgt die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper unter der fortwährenden Mitwirkung oder „Assistenz Gottes", im anderen Fall ist sie eine von Gott „vorherbestimmte Harmonie".[2]

Diese drei Ansichten haben seit Descartes die rationale Seelenlehre beherrscht. Descartes selbst behauptete den physischen Einfluß, seine Schüler die übernatürliche Assistenz, Leibniz und seine Schule die vorherbestimmte Harmonie. Alle drei Theorien haben die Voraussetzung, daß Seele und Körper verschiedene Substanzen seien, zu ihrer gemeinschaftlichen Grundlage und sind nur unter dieser Annahme möglich.

2. Die kritische Fassung.

Diese Voraussetzung wird durch die kantische Philosophie ungültig gemacht. In der dualistischen Ansicht von dem Verhältniß zwischen

[1] Kritik d. r. V. (Bd. II. S. 685.) — [2] Ebendas. (Bd. II. S. 688.)

Seele und Körper, wie dasselbe die dogmatischen Metaphysiker gefaßt haben, liegt das πρῶτον ψεῦδος der rationalen Psychologie, der Ausgangspunkt ihrer Probleme und Fragen. Das ganze, die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper betreffende Problem ist von Grund aus unrichtig gefaßt. Ueberſetzt man die Frage, wie Seele und Körper zusammenhängen, in die Frage, wie eine denkende Substanz mit einer ausgedehnten in demselben Subjecte verbunden sein könne, so ist dadurch der fragliche Punkt nicht getroffen, sondern verwirrt. So stand die Frage in der ganzen bisherigen rationalen Psychologie.

Körper sind nichts anderes als äußere Erscheinungen, Vorstellungen des äußeren Sinnes, Gegenstände im Raum. Gedanken sind nichts anderes als innere Erscheinungen, Vorstellungen des inneren Sinnes. Daher muß die Frage nach der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper so gefaßt werden: wie können innere Vorstellungen mit äußeren nothwendig verknüpft sein? Nun erklären sich alle inneren Vorstellungen oder Gedanken aus dem denkenden Subject, und alle äußeren Vorstellungen aus dem Raum, als der Grundform aller äußeren Anschauung. Also lautet die Frage, nachdem die Begriffe richtig (d. h. kritisch) bestimmt sind: wie ist es möglich, daß in einem denkenden Subject überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raums stattfindet? Nennen wir das denkende Subject Verstand, die Anschauung Sinnlichkeit, so wird gefragt: wie sind Verstand und Sinnlichkeit mit einander verknüpft? Dies ist das wahre Problem der Psychologie, die wohlverstandene Frage nach der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, deren Formel die kritische Philosophie hier entdeckt hat.

In dieser Formel erwarte das Problem seine Lösung, aber nicht von der kritischen Philosophie, welche unter ihrem Gesichtspunkte die gemeinschaftliche Wurzel von Verstand und Sinnlichkeit nicht finden kann und es überhaupt für unmöglich erklären muß, daß die menschliche Vernunft je dieselbe finde. Sie begnügt sich, das verworrene Problem gesichtet, aufgeklärt, in seiner richtigen Formel bestimmt zu haben. Die Formel selbst erklärt die Unauflöslichkeit des Problems innerhalb der menschlichen Vernunft. „Nun ist die Frage nicht mehr von der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Substanzen außer uns, sondern bloß von der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modificationen unserer äußeren Sinnlichkeit, und wie diese unter einander nach

beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, so daß sie in einer Erfahrung zusammenhängen." „Die berüchtigte Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten wird also, wenn man alles Eingebildete absondert, lediglich darauf hinauslaufen: wie in einem denkenden Subject überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung) möglich sei? Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erscheinungen einem transscendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden." „Gehen wir aber über die Grenze der Erscheinungen hinaus, so wird der Begriff eines transscendentalen Gegenstandes nothwendig."[1]

3. Die kritische Widerlegung der dogmatischen Standpunkte.

Die rationale Psychologie ist damit vollkommen widerlegt. Ihr Problem ist nicht gelöst, sondern berichtigt. Es kann nicht gelöst werden, sonst wäre eine rationale Psychologie möglich, aber es hat sich gezeigt, daß alle ihre Vernunftschlüsse Paralogismen sind, gegründet auf jenen transscendentalen Schein, der dem Ich das Ansehen eines Gegenstandes (Dinges), den Dingen außer dem Ich (den Körpern) das Ansehen von Dingen an sich giebt. Ist aber das Ich kein erkennbares Object, so ist es auch keine Substanz, weder eine einfache noch eine persönliche; sind die Körper nicht Dinge an sich, sondern bloß äußere Erscheinungen oder Vorstellungen, so ist auch ihr Dasein nicht zweifelhaft, sondern ebenso gewiß als das Dasein aller übrigen Vorstellungen in uns, ebenso gewiß als unser eigenes Dasein. Wenn also ein „dogmatischer Idealismus" das Dasein der Dinge außer uns verneint, so ist hier seine Widerlegung. Wenn ein „skeptischer Idealismus" dieses Dasein bezweifelt, so ist hier ebenfalls seine Widerlegung und zugleich die einzige Möglichkeit, ihn zu widerlegen.[2]

Die ganze Widerlegung der rationalen Psychologie, wie sie Kant ausgeführt hat, besteht darin, daß alle Beweisgründe dieser vermeintlichen. Wissenschaft aufgehoben und als bloße Scheingründe dargelegt sind. Es sind überhaupt gegen jeden Lehrsatz drei Arten der Verneinung

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre. (Bd. II. S. 686, S. 690 flgd.) — [2] Ebendas. (Bd. II. S. 680.)

oder des Einwurfs denkbar: entweder man verneint den Satz oder bloß seinen Beweis; die Verneinung, die sich auf den Satz bezieht, kann eine doppelte sein: entweder man behauptet sein Gegentheil oder man verneint beide, Satz und Gegensatz. Der erste Einwurf ist dogmatisch, der zweite skeptisch, dagegen die Verneinung, welche bloß den Beweis des Satzes trifft, kritisch. Der Satz heißt: die Seele ist eine einfache Substanz. Der dogmatische Einwurf lautet: die Seele ist nicht einfach, sondern zusammengesetzt, sie ist nicht Substanz, sondern ein Accidenz der Materie. Der skeptische Einwurf verneint beides: er läßt jeden Satz durch sein Gegentheil aufgehoben sein und urtheilt selbst gar nicht. Der kritische Einwurf verneint die Beweisbarkeit auf beiden Seiten, vielmehr behauptet er nicht bloß, sondern beweist die Unbeweisbarkeit: er urtheilt nur über den Beweisgrund. Der dogmatische Einwurf meint das Gegentheil des Satzes beweisen zu können, der skeptische braucht die contradictorischen Sätze jeden zum Gegenbeweise des andern und schließt, daß sich in Ansehung jener Sätze nichts beweisen lasse; der kritische erklärt, daß sich etwas sehr wohl beweisen lasse, nämlich die Ungültigkeit der Beweisgründe. Wenn nun Kant die rationale Psychologie in allen Instanzen verneint und widerlegt hat, so waren seine Einwürfe weder dogmatisch noch skeptisch, sondern lediglich kritisch.[1]

Kants Widerlegung der rationalen Psychologie ist nicht dogmatisch: sie ist weit entfernt, etwa das Gegentheil der metaphysischen Seelenlehre zu behaupten oder auch nur zu begünstigen. Wenn die rationale Psychologie in ihren Paralogismen urtheilt: „die Seele sei Substanz, einfach, persönlich, ihr Dasein sei das einzig gewisse", so muß das Gegentheil behaupten: „die Seele sei keine Substanz, nicht einfach, nicht persönlich, und das Dasein der Materie sei das allein gewisse". Die ersten Sätze, unter einen Begriff zusammengefaßt, können „Pneumatismus", ihre contradictorischen Gegentheile „Materialismus" heißen. Man sieht, der Materialismus setzt in allen seinen Behauptungen eines voraus: die Erkennbarkeit der Seele. Er ist in dieser Voraussetzung ebenso metaphysisch, als die ihm entgegengesetzten Vernunftschlüsse.

Wenn nun Kant die spiritualistische Seelenlehre widerlegt hat, so folgt nicht, daß er die materialistische behauptet oder auch nur be-

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre. (Bd. II. S. 687 flgd.)

günstigt. Dies wäre die dogmatische Verneinung. Er hat überhaupt die metaphysische Seelenlehre widerlegt, die materialistische wie deren Gegentheil. Wenn die rationale Psychologie als die metaphysische Stütze der Unsterblichkeitslehre besonders in Ansehen gestanden, so hat Kant der Unsterblichkeitslehre durch seine Kritik allerdings *diese* Stütze genommen, aber deshalb nicht etwa das Gegentheil jener Lehre gestützt. Die Kritik sagt nicht: „die Seele ist sterblich", sondern sie urtheilt: „die Unsterblichkeit der Seele ist nicht beweisbar, das Gegentheil ist ebenso wenig beweisbar". Es könnte aus ganz anderen Gründen nothwendig sein, die Unsterblichkeit der Seele zu *glauben*, dann wird ein solcher Glaube und alle damit verknüpften Hoffnungen niemals den Beweis der Unsterblichkeit in der Metaphysik suchen dürfen, aber sie brauchen auch von der Metaphysik nicht den Gegenbeweis zu fürchten. Der Unsterblichkeitsglaube wird durch die kantische Kritik um einen Beweis, aber auch um eine Furcht ärmer und hat darum keinen Grund, sich über diese Kritik zu beschweren.[1]

4. Widerlegung des Materialismus.

Aber warum hat dann, so könnte man fragen, die kritische Philosophie bloß die spiritualistische Seelenlehre und nicht eben so gut die materialistische widerlegt, wenn sie die letztere nicht stillschweigend begünstigen wollte? Warum hat sie statt der Paralogismen nicht vielmehr eine Antinomie aufgeführt, deren Thesis den Spiritualismus, deren Antithesis den Materialismus der Seelenlehre behaupten würde, wenn sie nicht eben diese Antithesis hätte schonen wollen? Aus dem einfachen Grunde, weil sie den Materialismus schon widerlegt und vollkommen widerlegt hatte. Der Materialismus hält die Dinge an sich für körperliche Wesen und die Materie für ein Ding an sich. Oder was ist der Materialismus, wenn er dieser Lehrbegriff nicht ist? Und eben dieser Lehrbegriff ist schon durch die transscendentale Aesthetik von Grund aus vernichtet. Die Widerlegung der rationalen Psychologie gründet sich (in der ersten Ausgabe der Kritik) durchaus auf die transscendentale Aesthetik, diese Grundlage der ganzen Vernunftkritik.[2] Das denkende Selbst als ein Ding an sich vorzustellen: dieser Gesichtspunkt durfte noch widerlegt werden; dagegen den Körper oder die Materie als Ding an sich vorzustellen: dieser Gesichtspunkt brauchte

[1] Kritik d. r. V. (Bd. II. S. 684, S. 691 flgd.) — [2] Vgl. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. (5. Aufl.) Bd. I. S. 579 flgd.

keine Widerlegung mehr, nachdem einmal der kritische Lehrbegriff von Raum und Zeit festgestellt worden. Ohne Raum keine Materie. Ohne Sinnlichkeit und Vernunftanschauung kein Raum. Wo also bleibt die Materie, wenn man die Vernunft, das denkende Subject, aufhebt?

Man höre Kant selbst, um sich des kritischen Standpunktes in seinem strengen und folgerichtigen Idealismus von neuem zu versichern. Nichts kann deutlicher und unzweideutiger sein als folgende Stelle, die dem Materialismus jede Möglichkeit nimmt: „Wozu haben wir wohl eine bloß auf reine Vernunftprincipien gegründete Seelenlehre nöthig? Ohne Zweifel vorzüglich in der Absicht, um unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus zu sichern. Dieses leistet aber der Vernunftbegriff von unserem denkenden Selbst, den wir gegeben haben. Denn weit gefehlt, daß nach demselben einige Furcht übrig bliebe, daß, wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben werden würde, so wird vielmehr klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subject wegnehmen würde, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen desselben."[1]

5. Die rationale Psychologie als Disciplin.

Es bleibt mithin von der ganzen rationalen Psychologie nichts übrig, als ein richtig verstandenes, aber unauflösliches Problem, der deutlich bezeichnete Punkt, wo die wissenschaftliche Seelenlehre aufhört. Jede Seelenlehre ist falsch, welche mit der Fassung dieses Problems nicht übereinstimmt; jede ist unmöglich, welche die Auflösung dieses Problems unternimmt. Was also von der rationalen Psychologie allein übrig bleibt, ist kein Lehrbegriff, sondern ein Grenzbegriff, der die Richtung der wissenschaftlichen Seelenlehre bestimmt und so bestimmt, daß sie nie mit dem Materialismus gemeinschaftliche Sache machen, nie zum Spiritualismus sich versteigen darf. Dieser Begriff ist daher in Absicht auf die Wissenschaft kein constitutives, sondern bloß ein regulatives Princip, er vermehrt unser psychologisches Wissen nicht, sondern zügelt dasselbe durch die Hinweisung auf seine richtigen Grenzen; oder wie sich Kant ausdrückt: es giebt keine rationale Psychologie als „Doctrin", sondern nur als „Disciplin".[2]

---

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Betr. über die Summe d. r. Seelenlehre. (Bd. II. S. 684.) — [2] Ebendas. (1781.) (Bd. II. S. 692 flgd.)

Er schließt in der ersten Ausgabe der Kritik seine Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre mit folgender Erklärung: „Nichts als die Nüchternheit einer strengen aber gerechten Kritik kann von diesem dogmatischen Blendwerk, das so Viele durch eingebildete Glückseligkeit unter Theorien und Systemen hinhält, befreien und alle unsere speculativen Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelst einer nach sichern Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung derselben, welche ihr nihil ulterius mit größester Zuverlässigkeit an die herkulischen Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten am Ende nöthigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben".

Elftes Capitel.

Die rationale Kosmologie und deren Widerlegung. Die Antinomien der reinen Vernunft.

I. Das System der rationalen Kosmologie.

1. Die kosmologischen Ideen.

Alle Metaphysik des Uebersinnlichen gründet sich auf den Vernunftschluß vom bedingten Dasein auf das unbedingte. Den Inbegriff aller Erscheinungen nennen wir Welt oder Natur, den Inbegriff der äußeren die Außenwelt oder die Welt im Raume. Alle Erscheinungen, welche in derselben Zeit stattfinden, bilden zusammen den Weltzustand, der Wechsel dieser Erscheinungen bildet die verschiedenen Weltzustände, die Folge derselben die Weltveränderung, in welcher jedes Glied durch alle früheren bedingt ist und selbst die nächste Bedingung aller folgenden ausmacht. Es kann kein Zustand der Welt, also auch keine Erscheinung gegeben sein, ohne daß die Reihe aller früheren Zustände und Erscheinungen vorausgegangen ist. Die Reihe aller früheren Erscheinungen ist eine vollständige, also vollendete und darum unbedingte Reihe. Wenn daher eine Erscheinung gegeben ist, so muß auch die

Reihe ihrer Bedingungen vollständig gegeben sein: diese vollständige Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung bildet ein Ganzes, welches nicht bedingt sein kann, weil es sonst nicht alle Bedingungen enthielte: dieses vollständige oder unbedingte Ganze heißt Welt.

Es wird daher von einer gegebenen Erscheinung auf die vollständige Reihe ihrer Bedingungen oder die Welt als Ganzes geschlossen werden dürfen. In schulgerechter Form lautet der Schluß: „Wenn eine Erscheinung gegeben ist, so ist auch die Reihe ihrer Bedingungen (die Welt als Ganzes) gegeben; nun ist die Erscheinung gegeben, also auch die Welt als deren Bedingung“. Richtig verstanden, fordert oder sucht dieser hypothetische Vernunftschluß zu einer gegebenen Erscheinung die vollständige Reihe aller ihrer Bedingungen; er will diese regressive Reihe vollenden, er fordert die Vollendung, d. h. er stellt das Ziel oder giebt die Idee einer solchen vollständigen Reihe: die Weltidee. Der Begriff eines (vollständigen) Weltganzen ist eine „natürliche Vernunftidee“ und als solche richtig und nothwendig. Diese Idee kann nicht in der absteigenden oder progressiven, sondern nur in der aufsteigenden oder regressiven Reihe der Bedingungen gesucht werden: nicht durch den Schluß von der Bedingung auf das Bedingte, sondern durch den vom Bedingten auf die Bedingung, denn nur in dieser Richtung ist die Reihe der Bedingungen vollständig.

Nun ist jede Erscheinung als Gegenstand der Anschauung eine ausgedehnte oder zusammengesetzte Größe, als raumerfüllendes Dasein Materie, als Glied in der Reihe der Weltveränderungen eine Wirkung, als begriffen in dem Zusammenhang aller Erscheinungen ihrem Dasein nach von diesem Zusammenhang abhängig. In diesen vier Bestimmungen ist uns jedes bedingte Dasein gegeben: es sind die Bestimmungen der reinen Verstandesbegriffe, denen jede Erscheinung als Gegenstand möglicher Erkenntniß unterliegt. Wir wissen, daß die Kategorien die Topik der kantischen Philosophie ausmachen, sie bilden die Topik der rationalen Seelenlehre und ebenso die der rationalen Kosmologie. Die Weltidee drückt nichts anderes aus als die vollständige Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung, daher hat sie einen vierfachen Fall: gegeben ist in jeder Erscheinung bedingte Größe, bedingte Materie, Wirkung und abhängiges Dasein. Also erklärt die kosmologische Idee: suche die vollständige Reihe aller Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung als bedingter Größe, als bedingter Materie, als einer Wirkung und als eines abhängigen Daseins.

Als Größe ist jede Erscheinung zusammengesetzt oder ausgedehnt in Raum und Zeit. Jeder bestimmte Raum ist bedingt durch den ganzen Raum, jede bestimmte Zeit ist bedingt durch alle frühere Zeit. Mithin ist die vollständige Reihe aller Bedingungen zu einer gegebenen Größe der ganze Raum und alle frühere Zeit oder die vollständige Zusammensetzung aller Erscheinungen in Raum und Zeit, d. h. die vollständige Zusammensetzung der Welt in Raum und Zeit. Nennen wir die Welt in Raum und Zeit die Weltgröße, so geht die kosmologische Idee im ersten Fall auf die vollständige Zusammensetzung oder Größe der Welt. Jede Materie ist als räumliches Dasein theilbar oder besteht aus Theilen. Ihre Theile sind die Bedingungen ihres Daseins; die vollständige Reihe dieser Bedingungen sind alle Theile, deren Gesammtheit nur gefunden werden kann durch eine vollständige oder vollendete Theilung. Jede Wirkung ist bedingt durch alle ihre Ursachen. Die vollständige Reihe dieser Bedingungen besteht daher in allen Ursachen, welche nöthig waren, um die Erscheinung entstehen zu lassen, d. h. in der Vollständigkeit ihrer Entstehung. Jedes abhängige Dasein setzt ein anderes voraus, von dem es abhängt.

Die vollständige Reihe seiner Bedingungen besteht daher in der Totalität alles Bedingten, d. i. in der Vollständigkeit des abhängigen Daseins. In allen vier Fällen geht demnach die kosmologische Idee auf eine absolute Vollständigkeit: 1. der Zusammensetzung oder Größe, 2. der Theilung, 3. der Ursachen oder der Entstehung, 4. der Abhängigkeit des Daseins. Dies sind die vier kosmologischen Ideen, die als solche richtige und nothwendige Zielpunkte der menschlichen Vernunft bilden. Es darf geschlossen werden: wenn ein bedingtes Dasein (Erscheinung) gegeben ist, so ist auch die vollständige Reihe aller seiner Bedingungen als Idee (die Idee eines Ganzen) gegeben. Aber es darf nicht geschlossen werden: wenn ein bedingtes Dasein (Erscheinung) gegeben ist, so ist auch die vollständige Reihe seiner Bedingungen als Gegenstand oder erkennbares Object gegeben. Dieser letzte Schluß beruht darauf, daß Idee und Object, Ding an sich und Erscheinung verwechselt und die Vernunft durch jenen transscendentalen Schein verführt wird, als ob die Idee ein Ding, als ob das Ding an sich eine Erscheinung und darum ein erkennbares Object wäre.

Nirgends ist dieser Schein mehr verführerisch als hier, wo von der Erscheinung auf die Welt der Erscheinungen als Ganzes, auf

die Sinnenwelt geschlossen, also scheinbar die Grenze der Erfahrung nicht überschritten wird. Indessen können wir den Schein, so blendend er ist, schon hier durchschauen, denn auch die Sinnenwelt als Ganzes ist uns nie als ein Object der Erfahrung gegeben. Wenn nun auf das Ganze der Welt nicht als Idee, sondern als Object geschlossen wird und jener blendende Schein die Vernunft wirklich täuscht, so wird der hypothetische Vernunftschluß „dialektisch“ und die kosmologische Idee verwandelt sich in rationale Kosmologie, in eine metaphysische oder vernünftelnde Wissenschaft, deren eingebildetes Object die Welt als Ganzes ausmacht.[1]

2. Die Widersprüche in den kosmologischen Begriffen.

Die rationale Kosmologie bietet uns ein ganz anderes Schauspiel und der Kritik eine weit schwierigere Aufgabe, als die rationale Psychologie. Bei der letzteren war es nicht leicht, ihre Unmöglichkeit auf der Stelle einzusehen, da sie sich selbst in keine Widersprüche verwickelt, aber es war für die Kritik weder schwer noch umständlich, die Unmöglichkeit derselben zu beweisen. Umgekehrt verhält es sich mit der rationalen Kosmologie. Es ist sehr leicht, auf der Stelle ihre Unmöglichkeit einzusehen, schwieriger dagegen und eine sehr verwickelte und umständliche Aufgabe, diese Unmöglichkeit aus ihren letzten Gründen zu erklären.

Es giebt ein Kriterium, welches sofort die Unmöglichkeit eines Begriffes entscheidet. Wir sagen von einem Begriff, er sei möglich, wenn er sich nicht widerspricht, wenn er nicht zugleich zwei contradictorisch entgegengesetzte Merkmale in sich vereinigt. Jedem Begriffe muß von zwei contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten nothwendig eines zukommen. Wenn das Gegentheil stattfindet, so ist der Begriff logisch unmöglich. Diese logische Unmöglichkeit hat zwei Fälle. Jeder Begriff ist entweder A oder Nicht=A, er ist nothwendig eines von beiden, er ist unmöglich beides zugleich. Wenn also von irgend einem Begriffe bewiesen werden kann, daß er weder A noch Nicht=A ist, so ist eben dadurch seine Unmöglichkeit bewiesen: diesen Beweis nennen wir ein Dilemma. Wenn von irgend einem Begriffe bewiesen werden kann, daß er zugleich sowohl A als Nicht=A sei, so ist dadurch eben=

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Antinomie d. r. V. Abschn. I.: System d. kosmol. Ideen. (Bd. II. S. 330—340.) Proleg. Th. III. § 50.

falls seine Unmöglichkeit beweisen: diesen Beweis nennen wir eine Antinomie.

Eine Antinomie besteht aus zwei Urtheilen von gleichem Inhalt, die sich zu einander verhalten, wie die Bejahung zur contradictorischen Verneinung: die Bejahung ist die Thesis, die contradictorische Verneinung die Antithesis. Damit aber die beiden Sätze wirklich eine Antinomie ausmachen, müssen sie nicht bloß behauptet, sondern auch bewiesen werden, und zwar mit gleicher Stärke und einleuchtendem Rechte der Beweisgründe. Sind die contradictorischen Urtheile nicht bewiesen, so bleibt es dahingestellt, ob sie sich in der That antinomisch verhalten. Sind ihre Beweisgründe nicht äquivalent, sondern auf der einen Seite stärker als auf der anderen, so haben wir keine eigentliche Antinomie. Es sind daher die deutlichen und klaren Beweisgründe auf beiden Seiten, welche contradictorische Urtheile zur Antinomie machen. Wenn diese Beweisgründe nicht aus der Erfahrung, sondern aus der reinen Vernunft selbst hervorgehen, wenn die Vernunft selbst in die Lage geräth, denselben Gegenstand contradictorisch zu beurtheilen und ihre Urtheile zu beweisen, so haben wir den außerordentlichen Fall eines „Widerstreits der reinen Vernunft mit sich selbst", einer „Antithetik derselben", und die so bewiesenen Widersprüche bilden „Antinomien der reinen Vernunft".

In einen solchen Widerstreit mit sich selbst geräth nun die menschliche Vernunft, wenn sie die Welt als Ganzes beurtheilt. Alle Lehrsätze der rationalen Kosmologie sind Antinomien der reinen Vernunft, d. h. die Bejahung derselben ist ebenso richtig und ebenso beweisbar als ihre Verneinung. Alle diese Lehrsätze gelten von der Welt als einem Gegenstande unserer Erkenntniß. Nun ist die Antinomie allemal die bewiesene Contradiction, und diese die bewiesene Unmöglichkeit des Begriffes. Also sind es die Antinomien, wodurch die Unmöglichkeit der rationalen Kosmologie bewiesen wird. Wie die rationale Seelenlehre durchgängig auf Paralogismen beruht, durch deren Enthüllung sie widerlegt wird, so beruht die rationale Kosmologie durchgängig auf Antinomien, deren Beweis die Unmöglichkeit dieser Wissenschaft darthut.

Es wird demnach die Aufgabe der transscendentalen Dialektik sein, die Antinomien der reinen Vernunft durchzuführen oder die Widersprüche zu beweisen, in welche auf jedem Punkte die Urtheile der rationalen Kosmologie sich verstricken. Indessen ist es nicht genug,

diese Widersprüche zu beweisen, sie müssen auch aufgelöst werden. Sonst würde nicht bloß die rationale Kosmologie, sondern die Vernunft selbst, aus der jene Widersprüche hervorgehen, in denselben stecken bleiben, also nicht einmal im Stande sein, sie zu begreifen. Ist die Einsicht in den Widerspruch möglich, so ist auch dessen Auflösung nothwendig. Und so hat zur Widerlegung der rationalen Kosmologie die Kritik die dreifache Aufgabe: die Widersprüche dieser vermeintlichen Wissenschaft zu entdecken, zu beweisen, zu lösen. Mit jedem Schritte steigt die Schwierigkeit der Sache.

3. Die contradictorischen Sätze der rationalen Kosmologie.

Die Widersprüche zu entdecken, ist leicht. Sie sind nicht versteckt, sondern liegen offen am Tage. Die kosmologischen Systeme selbst, welche die Geschichte der Philosophie uns zeigt, sind in einem offenen contradictorischen Widerstreite begriffen, der keinen Zweifel läßt, daß in der That jene kosmologischen Widersprüche bestehen. Schwieriger ist es, diese Widersprüche zu beweisen, am schwierigsten, dieselben zu lösen. Darum haben wir bemerkt, daß es weit leichter sei, die Unmöglichkeit der rationalen Kosmologie zu erkennen als zu beweisen. In dem contradictorischen Widerstreit ihrer Systeme springt das Kriterium ihrer Unmöglichkeit in die Augen; wenigstens wird dadurch der Verdacht gegen die Kosmologie von vornherein rege gemacht, was bei der Psychologie nicht der Fall war.

Das gemeinschaftliche Subject aller kosmologischen Urtheile ist die Welt als Ganzes, d. h. die vollständige Reihe aller Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung. Nun kann diese Reihe vollständig gegeben sein, ohne daß wir im Stande sind, dieselbe jemals vollständig zu erkennen. Die vollständige Erkenntniß derselben setzt voraus, daß wir die ganze Reihe in allen ihren Gliedern bis auf das erste verknüpft haben, mithin muß die Reihe ein solches erstes, nicht weiter bedingtes, also unbedingtes Glied haben. Die vollständige Reihe aller Bedingungen ist gegeben als vollkommen erkennbar, d. h. sie ist begrenzt; diese Reihe ist gegeben als nicht vollkommen erkennbar, d. h. sie ist nicht begrenzt: dies ist der durchgängige Widerspruch in den Sätzen der rationalen Kosmologie, der geschichtliche vorhandene Gegensatz ihrer Systeme.

Nun sind die kosmologischen Objecte, näher betrachtet, die vollständige Zusammensetzung aller Erscheinungen oder die Welt-

größe, die vollständige Theilung der Materie oder der Weltinhalt, die vollständige Reihe der Ursachen oder die Weltordnung, die vollständige Abhängigkeit des Daseins oder die Weltexistenz. Die Vollständigkeit der Bedingungen, je nachdem sie als vollkommen erkennbar oder als nicht vollkommen erkennbar angesehen wird, muß als eine begrenzte oder als eine nicht begrenzte beurtheilt werden. Demnach sind die Urtheile der rationalen Kosmologie folgende contradictorische Sätze: 1. Die Welt ist ihrer Größe nach (in Raum und Zeit) begrenzt. Die Welt ist ihrer Größe nach nicht begrenzt (unbegrenzt). 2. Die vollständige Theilung der Materie ist begrenzt, d. h. die Materie oder der Weltstoff besteht aus einfachen Theilen. Die vollständige Theilung der Materie ist nicht begrenzt, d. h. die Materie oder der Weltstoff besteht nicht aus einfachen Theilen, es giebt nichts Einfaches. 3. Die vollständige Reihe der Ursachen ist begrenzt, es giebt eine erste Ursache, welche nicht bedingt ist, also nicht von außen, sondern bloß durch sich selbst zum Wirken bestimmt wird: eine Causalität durch Freiheit. Die vollständige Reihe der Ursachen ist nicht begrenzt, es giebt keine erste Ursache, also keine Causalität durch Freiheit, sondern bloß naturgesetzliche Causalität. 4. Die vollständige Abhängigkeit des Daseins ist begrenzt, es giebt etwas zur Welt Gehöriges, von dem alles andere Dasein abhängt, welches aber selbst von nichts abhängt: es giebt ein schlechthin nothwendiges Wesen. Die vollständige Abhängigkeit des Daseins ist nicht begrenzt: es giebt nichts zur Welt Gehöriges, das schlechterdings unabhängig wäre, es giebt kein schlechthin nothwendiges Wesen.

Dies sind die contradictorischen Sätze. Wenn jeder von ihnen mit gleich starken Vernunftgründen seine Geltung beweisen kann, so bilden diese Widersprüche Antinomien der reinen Vernunft. Diese Antinomien müssen festgestellt sein, bevor sie gelöst werden. Daher ist die nächste Aufgabe, jene Widersprüche zu beweisen. Die Nothwendigkeit eines Satzes ist zugleich die Unmöglichkeit seines Gegentheils. Wenn ich die Nothwendigkeit des Satzes durch die Unmöglichkeit seines Gegentheils beweise, so ist die Beweisführung indirect oder apagogisch. Mit einer einzigen Ausnahme hat Kant zur Begründung seiner Antinomien diese indirecte Beweisführung gebraucht.[1]

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dialektik. Buch II. Hauptst. II. Antithetik d. r. V. (Bd. II. S. 340—369.) Proleg. Th. III. § 51 u. 52.

II. Die Antinomien der reinen Vernunft.

1. Die Weltgröße.

Der erste Widerstreit betrifft die Weltgröße. Die Weltgröße ist die Welt in Raum und Zeit. Die Thesis bejaht, die Antithesis verneint, daß die Welt zeitlich und räumlich begrenzt sei: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen". „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich."

Man setze das Gegentheil der Thesis: die Welt sei ohne Anfang in der Zeit und ohne Grenzen im Raum.

Wenn die Welt keinen Anfang in der Zeit hat, so muß in dem gegenwärtigen Weltzustande (Zeitpunkte) eine unendliche Zeitfolge von Weltveränderungen, d. h. eine Ewigkeit abgelaufen sein. Eine verflossene Unendlichkeit ist eine vollendete, eine solche ist unmöglich, da eine unendliche Reihe niemals vollendet werden kann. Mithin ist die im gegenwärtigen Weltzustande abgelaufene Zeitfolge keine unendliche oder anfangslose, sondern eine begrenzte: also hat die Welt einen Anfang in der Zeit.

Wenn die Welt keine Grenzen im Raum hat, so bildet sie ein unendliches gegebenes Ganzes, welches aus coexistirenden Dingen besteht. Ist eine Größe in anschauliche Grenzen eingeschlossen, so ist ihre Vollständigkeit einleuchtend. Da nun die unendliche Weltgröße in solche Grenzen nicht eingeschlossen ist, so kann dieselbe nur durch die successive Auffassung ihrer Theile, d. h. in einer unendlichen Zeitfolge vorgestellt werden. Mithin ist die Vorstellung des unbegrenzten Weltganzen durch den Ablauf einer unbegrenzten Zeitreihe, also durch eine verflossene Unendlichkeit bedingt: d. h. sie ist unmöglich. Aus der Unmöglichkeit des unbegrenzten Weltalls folgt die Nothwendigkeit des begrenzten; folglich ist die Welt der Ausdehnung im Raume nach nicht unendlich, sondern in Grenzen eingeschlossen. So wird die Thesis der ersten Antinomie durch die Unmöglichkeit ihres Gegentheils bewiesen: diese Unmöglichkeit ist die Vorstellung einer verflossenen oder abgelaufenen Unendlichkeit.

Man setze das Gegentheil der Antithesis: die Welt habe einen Anfang in der Zeit und sei dem Raume nach begrenzt.

Jeder Anfang ist ein Zeitpunkt, jeder Zeitpunkt ist bedingt durch frühere. Wenn also die Welt einen Anfang in der Zeit hat, so muß

diesem Anfange eine Zeit vorhergehen, in welcher keine Welt, also nichts war, d. h. eine leere Zeit, worin kein Zeitpunkt von dem anderen unterschieden ist, was der Fall wäre, wenn in dem vorhergehenden Zeitpunkte nichts, in dem folgenden etwas existirte. Daher kann in einer leeren Zeit nichts entstehen, also auch nicht die Welt. Es ist daher unmöglich, daß dieselbe einen Anfang in der Zeit hat: es ist also nothwendig, daß sie anfangslos ist.

Wenn die Welt dem Raume nach begrenzt ist, so muß sie von einem grenzenlosen und leeren Raume eingeschlossen sein: sie ist dann im leeren Raum, und dieser erscheint als das Gefäß oder das Ding, in welchem sich das Weltall befindet. Nun sind, wie die transscendentale Aesthetik bewiesen hat, der leere Raum außer der Welt, wie die leere Zeit vor derselben Undinge, denn Raum und Zeit sind nicht Erscheinungen oder Gegenstände, sondern bloß deren Formen.[1] Wäre die Welt im leeren Raume, so müßte sie zu demselben in einem Verhältnisse stehen. Der leere Raum außer der Welt ist kein Gegenstand; ein Verhältniß zu keinem Gegenstande ist kein Verhältniß: daraus erhellt die Unmöglichkeit des leeren außerweltlichen Raumes, also die Unmöglichkeit der begrenzten und die Nothwendigkeit der unbegrenzten Welt. Der Beweis der Antithesis wird durch die Unmöglichkeit ihres Gegentheils geführt: diese ist die leere Zeit und der leere Raum.[2]

2. Der Weltinhalt.

Der zweite Widerstreit betrifft den Weltinhalt. Das raumerfüllende und beharrliche Dasein, die einzig erkennbare Substanz ist die Materie; diese ist zusammengesetzt und besteht aus Theilen. Alles Zusammengesetzte läßt sich in seine Bestandtheile auflösen. Entweder ist diese Auflösung (Theilung) begrenzt oder unbegrenzt: im ersten Falle giebt es letzte, nicht weiter zusammengesetzte, also einfache Theile, im zweiten Falle sind die Theile immer wieder zusammengesetzt, und es giebt keine einfachen. Die widerstreitenden Sätze lauten: „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist". „Kein zusammengesetztes

---

[1] S. oben Buch II. Cap. IV. S. 340. — [2] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Erste Antinomie. (Bd. II. S. 330—343.) Vgl. Prolegomena. Th. III. § 50—52. (Bd. III. S. 261—264.)

Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben." Nachdem die rationale Psychologie mit ihrer Lehre von der Wesenheit und Einfachheit der Seele widerlegt und schon ausgemacht ist, daß uns allein die Substantialität der Materie einleuchtet, kann nur in Ansehung der letzteren noch das Dasein einfacher Substanzen in Frage kommen.

Setzen wir das Gegentheil der Thesis: die zusammengesetzte Substanz in der Welt soll nicht aus einfachen Theilen bestehen, und es existire überall nichts Einfaches. Jede zusammengesetzte Substanz besteht aus Theilen, welche aggregirt oder äußerlich mit einander verknüpft sind; alle Zusammensetzung ist ein äußeres Verhältniß, eine zufällige Relation gegebener Elemente, die sich in Gedanken aufheben läßt. Wird alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben, so ist, was übrig bleibt, das Nichtzusammengesetzte oder Einfache. Wenn es nun überall nichts Einfaches geben soll, so ist, was übrig bleibt, nichts, woraus nie etwas werden, also niemals eine zusammengesetzte Substanz entstehen kann.

Wenn aber die Zusammensetzung sich in Gedanken nicht aufheben läßt, sondern in endloser Theilung fortdauert, so ist sie kein äußeres Verhältniß, dessen Glieder unabhängig von dieser ihrer zufälligen Relation selbständig für sich bestehen oder Substanzen sind: dann giebt es auch keine zusammengesetzte Substanz, weil die Elemente derselben Substanzen sein müssen. Es leuchtet also ein, daß aus der Verneinung des Daseins einfacher Wesen die Unmöglichkeit zusammengesetzter Substanzen folgt, denn diese müßten unter der gemachten Annahme entweder aus Nichts oder aus Nicht-Substanzen bestehen. Der Beweis unserer Thesis resultirt aus der Unmöglichkeit des Gegentheils: dieses ist der Begriff einer ins Endlose zusammengesetzten Substanz.

Die Dinge der Welt sind demnach insgesammt einfache Wesen oder „Elementarsubstanzen", welche wir als „die ersten Subjecte aller Composition" betrachten müssen. In Ansehung der Materie heißen diese einfachen Wesen Atome, in Ansehung der Dinge überhaupt Monaden: darum nennt Kant die Thesis der zweiten Antinomie „die transscendentale Atomistik" oder, um diese Bezeichnung der Molecularphysik zu vermeiden, „den dialektischen Grundsatz der Monadologie".

Setzen wir das Gegentheil der Antithesis: alle zusammengesetzten Dinge in der Welt sollen aus einfachen Theilen bestehen und überall nur Einfaches existiren. Da alle Zusammensetzung nur im Raume möglich ist, so müssen, wenn die zusammengesetzte Substanz aus einfachen

Theilen besteht, diese letzteren räumlich sein, also einfache oder untheilbare Raumtheile erfüllen, was unmöglich ist. Substanzen im Raume müssen zusammengesetzt sein: daher kann kein zusammengesetztes Ding aus einfachen Theilen (Substanzen) bestehen. Und da das schlechthin Einfache jede Mannichfaltigkeit, also Raum, Zeit und Größe von sich ausschließt, so kann es niemals Object der Anschauung sein, da alle Objecte der letzteren Größen sind. Daher gilt der Satz: es existirt in der Welt gar nichts Einfaches. Der Beweis der Antithesis resultirt aus der Unmöglicheit des Gegentheils: dieses ist der Begriff einfacher Räume oder einfacher (größenloser) Anschauungsobjecte.[1]

3. Die Weltordnung. Transscendentale Freiheit und Physiokratie.

Der dritte Widerstreit betrifft die Weltordnung oder den Causalzusammenhang der Dinge. Jede Erscheinung ist eine Wirkung, welche alle ihre Ursachen, d. h. die vollständige Reihe derselben voraussetzt: diese ist entweder begrenzt oder unbegrenzt. Ist sie begrenzt, so muß es ein erstes Glied der Reihe, also eine erste Ursache geben, welche nicht Wirkung einer anderen ist, sondern durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird: eine Causalität durch Freiheit. Ist sie unbegrenzt, so giebt es kein solches erstes Glied der Reihe, keine Ursache, die nicht Wirkung einer anderen vorhergehenden Ursache wäre: keine freie, sondern bloß naturgesetzliche Causalität. Die Thesis lautet: „Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig." Die Antithesis lautet: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur". Die Thesis verneint, was die Antithesis bejaht: die ausschließende und alleinige Geltung der naturgesetzlichen Causalität.

Man setze das Gegentheil der Thesis: es gebe bloß naturgemäße Causalität; alles, was geschieht, folge nothwendig auf einen vorhergehenden Zustand. Dieser vorige Zustand ist entweder immer gewesen oder nicht immer. Im ersten Falle müßte die Folge mit dem ursächlichen Zustande zugleich, auch immer gewesen, also nicht erst entstanden

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Zweite Antinomie. (Bd. II. S. 350—357.)

oder gefolgt sein, was der Voraussetzung widerspricht. Daher gilt der zweite Fall: der ursächliche Zustand ist nicht immer gewesen, sondern in der Zeit geworden oder auf einen vorhergehenden Zustand gefolgt, welcher ebenfalls entstanden ist und so fort ins Endlose. Daher giebt es in der Causalkette der Dinge kein erstes Glied, keinen ersten, sondern immer nur einen subalternen Anfang: keine erste Ursache. Ohne das erste Glied ist aber die Reihe der Ursachen nie vollständig, daher sind niemals alle Ursachen gegeben, die nach dem Naturgesetz selbst zu jeglicher Wirkung erforderlich sind. Ohne hinreichend bestimmte Ursache geschieht nichts. Es ist demnach die Wirksamkeit einer ersten Ursache nothwendig, wenn überhaupt etwas geschehen oder entstehen soll. Diese Ursache wirkt unabhängig von jeder anderen, d. h. bloß durch sich oder mit „absoluter Spontaneität“: sie vermag eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, ganz von selbst anzufangen. Das Vermögen einer solchen Initiative oder unbedingten Causalität nennt Kant „transscendentale Freiheit“. Sie ist der absolut erste Anfang der Causalität. Wenn sie auch der Zeit nach der absolut erste Anfang ist, so gilt sie als das Princip aller Weltveränderungen (Bewegungen): in diesem Sinne haben schon die Philosophen des Alterthums eine erste bewegende Ursache (primum movens) angenommen.

Indessen braucht dieser absolut erste Anfang der Causalität nach nicht auch der Zeit nach der absolut erste Anfang einer Reihe successiver Zustände zu sein. Wenn es überhaupt transscendentale Freiheit giebt, so kann dieselbe mitten im Weltlauf eine Reihe von Handlungen beginnen, die zugleich eine Reihe vorhergehender Erscheinungen fortsetzt. Wenn es aber transscendentale Freiheit überhaupt nicht giebt, so kann auch von einem Vermögen der Freiheit in der Welt und der Möglichkeit ihrer Vereinigung mit dem naturgesetzlichen Lauf der Dinge keine Rede sein. Auf diese Frage werden wir später zurückkommen. Der Beweis unserer Thesis resultirt aus der Unmöglichkeit ihres Gegentheils: dieses ist die Unvollständigkeit der vorhandenen Ursachen zu jeder Wirkung, welche es auch sei, d. h. die Unmöglichkeit alles Geschehens.

Man setze das Gegentheil der Antithesis: es gebe Causalität durch Freiheit. Diese ist als erste Ursache absolute Spontaneität, sie beginnt ganz von selbst eine Reihe von Begebenheiten; der Anfang ihrer Wirksamkeit ist, wie jeder Anfang, ein Zeitpunkt, der als solcher einem vor-

hergehenden Zeitpunkte folgt. Daher müssen in dem Dasein der ersten Ursache zwei successive Zustände so verbunden und so unterschieden sein, daß in dem zweiten die Handlung beginnt und eintritt, völlig unabhängig von dem ersten Zeitpunkt, der ihr vorhergeht: hier sind demnach successive Zustände ohne jeden Causalzusammenhang, ein post hoc ohne propter hoc, was dem Grundsatze der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität widerstreitet. Daher können wir die unbedingte Causalität in der Welt nicht bejahen, ohne den Causalzusammenhang der Dinge, den Leitfaden aller Regeln zu zerreißen und damit die Möglichkeit der Erfahrung von Grund aus zu verneinen. Diese gilt, also gilt die transscendentale Freiheit nicht, sondern die durchgängige Gesetzmäßigkeit der Natur und die endlose Causalkette der Dinge. Der Beweis unserer Antithesis resultirt aus der Unmöglichkeit ihres Gegentheils: dieses ist die Ungültigkeit des Causalzusammenhanges der Dinge, also die Unmöglichkeit aller Erfahrung.

Die Thesis wollte Freiheit und Natur vereinigen, die Antithesis beweist deren Unvereinbarkeit und läßt in der Welt kein anderes Gesetz als das der natürlichen Causalität gelten. Diesen Grundsatz nennt Kant „die Allvermögenheit der Natur" oder „transscendentale Physiokratie", im Gegensatze zu der Lehre von der „transscendentalen Freiheit". Gilt die natürliche Causalität als die alleinige Gesetzmäßigkeit der Dinge, so erscheint die Freiheit als das Gegentheil der letzteren, d. h. als das Princip der Gesetzlosigkeit selbst. Unsere dritte Antinomie enthält demnach die schwierigste aller philosophischen Streitfragen: die zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, deren Zusammengehörigkeit durch die Thesis bejaht und bewiesen, durch die Antithesis verneint und widerlegt sein will.[1]

4. Die Weltexistenz.

Der letzte Widerstreit betrifft die Existenz der Welt. Jeder Weltzustand ist in der Reihe der Weltveränderungen ein durch alle vorhergehenden Zustände bedingtes Glied, also von der vollständigen Reihe derselben abhängig; diese ist entweder begrenzt oder unbegrenzt: im ersten Falle muß in der Welt, sei es als deren Theil oder Ursache, ein Wesen existiren, von dem alle übrigen Dinge abhängen, welches aber selbst von nichts abhängt, also ein unbedingtes oder schlechthin noth-

[1] Kritik d. r. V. Dritte Antinomie. (Bd. II. S. 358—363.)

wendiges Wesen; im anderen Falle giebt es überhaupt kein nothwendiges Wesen, weder in noch außer der Welt. Die Thesis behauptet: „Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist". Die Antithesis: „Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt, als ihre Ursache".

Der Beweis unserer Thesis ist in den Antinomien der einzige, welchen Kant zum Theil direct geführt hat. Jede Veränderung in der Welt ist durch alle vorhergehenden bedingt, deren vollständige Reihe ein erstes und oberstes Glied haben muß, welches von keinem anderen abhängt, also schlechthin unbedingt oder nothwendig existirt: mithin giebt es etwas absolut Nothwendiges. So weit führt der directe Beweis. Daß dieses nothwendige Wesen zur Welt gehört, entweder als ihr Theil oder als ihre Ursache, wird aus der Unmöglichkeit des Gegentheils bewiesen. Es ist nicht bloß die Ursache, sondern auch der Anfang der ganzen Reihe aller Weltveränderungen, der Anfang liegt als Zeitpunkt in der Reihe der Zeit, welche als solche die Form aller Erscheinungen (der Sinnenwelt) ausmacht und nichts davon Unabhängiges ist. Wenn nun das nothwendige Wesen außerweltlich wäre, so müßte die Zeit außerhalb der Welt sein, was unmöglich ist.

Dieser Beweis ist rein kosmologisch, denn er überschreitet nicht die Grenze der Welt und unterscheidet sich darin von jenem kosmologischen Argument, womit „die transscendente Philosophie" das Dasein Gottes beweist. Die Theologie schließt von dem zufälligen Dasein der Welt auf ein absolut nothwendiges Wesen außerhalb der Welt, die Kosmologie dagegen schließt von dem veränderlichen Dasein der Welt auf ein absolut nothwendiges Wesen innerhalb derselben. Der Unterschied aber zwischen dem veränderlichen und zufälligen Dasein ist so groß, daß Kant den Schluß von jenem auf dieses als einen „Absprung" oder eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος bezeichnet. Zufällig ist dasjenige Dasein, welches ebenso gut auch nicht existiren und in demselben Zeitpunkt, wo es A ist, auch ebenso gut Nicht-A sein könnte; veränderlich dagegen ist dasjenige, welches in jedem gegebenen Momente nothwendig so und nicht anders ist, es ist jetzt A und in einem anderen Zeitpunkte (weil es sich verändert) Nicht-A. Das zufällige Dasein hat keine, das veränderliche eine bedingte Nothwendigkeit, welche eben darum die vollständige Reihe der Bedingungen und in derselben ein unbedingtes oder schlechthin

nothwendiges Wesen voraussetzt. Daher wird der theologische Schluß von der Welt auf das nothwendige Wesen transscendent, während der kosmologische immanent bleibt.

Setzen wir das Gegentheil der Antithesis: es existire ein schlechthin nothwendiges Wesen entweder in oder außer der Welt. Wenn es in der Welt existirte, so müßte es entweder ein Theil derselben oder das Ganze sein: im ersten Fall wäre es das erste Glied oder der unbedingte Anfang der ganzen Reihe aller Weltveränderungen, im zweiten Fall diese ganze Reihe ohne Anfang. Nun kann es jener unbedingte Anfang nicht sein, denn dieser wäre ohne Ursache, ohne vorhergehende Zeit, also kein Zeitpunkt, darum auch kein Anfang. Die anfangslose Weltreihe kann es auch nicht sein, denn diese besteht in einer unendlichen Menge bedingter Weltzustände; wenn aber jedes einzelne Glied bedingt oder abhängig ist, so kann der Inbegriff aller (die ganze Reihe) kein schlechthin unbedingtes oder nothwendiges Wesen ausmachen. Mithin giebt es ein solches Wesen nicht in der Welt. Außerweltlich aber kann dasselbe ebensowenig sein, weil es die Reihe der Weltveränderungen verursachen und beginnen, also ihren Anfang bilden muß; nun fällt der Anfang in die Zeit, also in die Sinnenwelt, daher kann das nothwendige Wesen unmöglich außer der Welt existiren. Wenn es aber weder in noch außer der Welt sein kann, so ist es überhaupt nicht.

Diese vierte Antinomie unterscheidet sich von den drei vorhergehenden darin, daß die contradictorischen Sätze dort aus verschiedenen, hier dagegen aus demselben Beweisgrunde abgeleitet werden. In der ersten Antinomie wird die Thesis aus der Unmöglichkeit einer abgelaufenen unendlichen Zeitreihe (verflossenen Ewigkeit), die Antithesis aus der Unmöglichkeit einer leeren Zeit vor und eines leeren Raumes außer der Welt bewiesen; in der zweiten Antinomie folgt die Thesis aus der Unmöglichkeit einer endlosen Zusammensetzung, die Antithesis aus der Unmöglichkeit einfacher Raumtheile; in der dritten Antinomie ist das Gegentheil der Thesis die Unmöglichkeit alles Geschehens, das der Antithesis die Unmöglichkeit aller Erfahrung. In der letzten Antinomie dagegen ist der Beweisgrund sowohl der Thesis als auch der Antithesis dieselbe Behauptung: daß nämlich jeder Weltzustand die Reihe aller Bedingungen in der ganzen vergangenen Zeit voraussetzt. „Also giebt es ein Urwesen“: so schließt die Thesis. „Also giebt es kein Urwesen“: so schließt die Antithesis.

Darin besteht in dieser Antinomie, wie Kant sagt, „der seltsame Contrast". Aus demselben Beweisgrunde wird mit gleicher Schärfe Entgegengesetztes abgeleitet. „Weil alle Bedingungen gegeben sind, also die Reihe derselben vollständig ist, so muß auch das Unbedingte darin enthalten sein": so argumentirt der Beweis der Thesis. „Weil diese Bedingungen sämmtlich in der Zeit gegeben sind, so kann in ihrer Reihe nur Bedingtes, also niemals das Unbedingte gegeben sein": so argumentirt der Beweis der Antithesis. Aehnlich verhält es sich mit der Ansicht von der Achsenrotation des Mondes, die aus demselben Satze bejaht und verneint werden kann. Weil der Mond der Erde beständig dieselbe Seite zukehrt, so sind nach der Wahl des Standpunkts, aus dem man seine Bewegung beobachten will, beide Sätze beweisbar: „der Mond dreht sich um seine Achse" und „der Mond dreht sich nicht um seine Achse".[1]

Zwölftes Capitel.

Die Erklärung und Auflösung der Antinomien.

I. Die Vernunft als Partei im Antinomienstreit.

1. Das Vernunftinteresse.

Es ist bewiesen, daß jedes Urtheil der rationalen Kosmologie in widerstreitende Sätze zerfällt, welche nicht bloß auf gut Glück hingeworfen werden, sondern auf Vernunftgründen ruhen; es ist bewiesen, daß die Vernunft, sobald sie die Welt als Ganzes (als gegebenes Object) beurtheilt, mit sich selbst in einen Widerstreit geräth, der sich in jenen contradictorischen Urtheilen ausspricht; es ist in den obigen Antinomien nichts weiter dargelegt, als dieser Widerstreit der Vernunft mit sich selbst. Ihre Antinomien sind ebenso viele Probleme. Jetzt erst darf man die Frage aufwerfen: wie muß jener Streit entschieden, wie müssen diese Probleme gelöst werden?

Die erste Bedingung, um einen Streit, welcher es auch sei, richtig zu entscheiden, ist die Unparteilichkeit des Richters. Dieser unparteiische Richter soll in dem gegebenen Falle die menschliche Ver-

[1] Kritik d. r. V. Vierte Antinomie. (Bd. II. S. 364—369.)

nunft selbst sein, sie darf kein anderes den Gesetzen der Erkenntniß fremdes Interesse in die Entscheidung ihrer eigenen Streitsache einmischen. Darum muß man vor allem sorgfältig nachsehen, ob solche fremde Motive vorhanden sind, welche den Richter unvermerkt zu Gunsten der einen oder andern Partei einnehmen können. Nun haben wirklich jene kosmologischen Sätze außer ihren Beweisgründen noch mancherlei andere Gründe für oder gegen sich, welche uns beifällig oder nicht beifällig stimmen und ihren Behauptungen geneigt oder abgeneigt machen. Diese durch Vernunftgründe nicht bestimmte Neigung oder Abneigung nennt Kant das „Interesse", welches die Vernunft an ihren Antinomien nimmt. Sobald ein solches Interesse sich in ihr Urtheil mischt, ist die Vernunft nicht Richter, sondern Partei. Bevor sie als Richter urtheilt, möge sie als Partei gehört werden, damit sie ja nicht beides zugleich sei.

2. Die entgegengesetzten Vernunftinteressen.

Das Interesse der Vernunft in Ansehung der Antinomien ist zwischen Thesen und Antithesen getheilt und auf beiden Seiten ein ganz anderes. Alle Thesen stimmen darin überein, daß sie das Dasein eines Unbedingten bejahen, alle Antithesen darin, daß sie dieses Dasein verneinen: dort findet sich in Ansehung derselben Sache eine gleichförmige Bejahung, hier eine gleichförmige Verneinung.

Setzen wir den Fall der Verneinung: es gebe kein Unbedingtes, also keinen Anfang der Welt, keine einfache Substanz, kein Vermögen der Freiheit, kein schlechthin nothwendiges Wesen. Ohne Anfang der Welt keine Schöpfung, ohne einfache Substanz keine Unsterblichkeit der Seele, ohne Vermögen der Freiheit kein sittliches Handeln, ohne ein schlechthin nothwendiges Wesen kein Gott. Nicht als ob der Weltanfang den Begriff der Schöpfung, die Einfachheit der Substanz die Unsterblichkeit der Seele u. s. f. schon enthielte, sondern weil die Weltschöpfung den Weltanfang, das unsterbliche Wesen die Einfachheit, das sittliche die Freiheit, das göttliche die absolute Nothwendigkeit des Daseins in sich schließt oder als Bedingung voraussetzt. Wenn wir den Anfang der Welt, die Einfachheit der Substanz, das Vermögen der Freiheit, die Nothwendigkeit des Daseins verneinen, so verneinen wir auch die Möglichkeit der Schöpfung, der Unsterblichkeit, des sittlichen Handelns, der göttlichen Existenz, also die Grundlagen der Religion und Moral, während diese Grundlagen im entgegengesetzten Falle bejaht werden.

Das moralisch-religiöse Interesse ist nicht wissenschaftlicher Art, sondern sittlicher, es geht nicht auf die Erkenntniß, sondern auf die Willensrichtung; es ist mit einem Worte nicht theoretisch, sondern praktisch: dieses *praktische* Interesse stimmt für die Thesen und wider die Antithesen.

Dazu kommt ein zweites Interesse wissenschaftlicher Art. Unsere Erkenntniß geht auf den Zusammenhang, auf die absolute Einheit sowohl in objectiver als subjectiver Bedeutung. Objectiv ist es der Zusammenhang in den Dingen, subjectiv der Zusammenhang in unserer Erkenntniß, welcher gesucht wird. Die Einheit als Object ist das Unbedingte als Dasein, die Einheit als Form ist die Wissenschaft als System. Unsere Vernunft wünscht das unbedingte Object oder die absolute Einheit der Dinge (das Weltganze) zu erkennen und ihre Einsichten zu einem Ganzen der Wissenschaft systematisch zu ordnen: das erste Interesse ist „*speculativ*“, das zweite „*architektonisch*“, beide haben alles von den Thesen, nichts von den Antithesen zu hoffen.

Endlich ist die Erkenntniß des Unbedingten keine mühselige Forschung, sondern ein leichtbegreiflicher Vernunftschluß; diese Einsicht verlangt keine tiefe Gelehrsamkeit, sondern nur die Zusammenfassung weniger Gedanken. Während in der beobachtenden Wissenschaft mit der größten Mühe immer nur wenige Schritte vorwärts gemacht werden, so wird hier mit wenigen und leichten Schritten die größte Bahn bis an die Grenzen der Welt, wie es scheint, mit dem sichersten Erfolge durchmessen. Wenn aber eine Wissenschaft mit der wenigsten Mühe das Größte zu leisten verspricht oder zu leisten scheint, so erfüllt sie alle Bedingungen, um die günstigste Aufnahme bei der Menge zu finden und eine sehr große *Popularität* zu gewinnen, namentlich wenn sie außerdem noch die Herzensbedürfnisse auf ihrer Seite hat. Daher sind es diese Interessen der Vernunft, welche unwillkürlich mit den Thesen übereinstimmen: das praktische, das speculative (architektonische) und das populäre.

Dagegen die Antithesen verneinen durchgängig das Dasein des Unbedingten und gewähren dem praktischen Interesse nirgends einen Stützpunkt; sie verneinen die vollkommene Welterkenntniß nach Form und Inhalt und widersprechen von hier aus gänzlich jenem speculativen (architektonischen) Interesse der Vernunft; sie erlauben keinen anderen Weg wissenschaftlicher Einsicht, als den mühevollen und langsamen der Erfahrung, die von Erscheinung zu Erscheinung fortschreitet: daher

haben sie keine Aussicht auf Popularität oder andern Beifall als den des wissenschaftlichen Forschers; sie befriedigen bloß den Verstand, der sich an die Erfahrung als seine alleinige Richtschnur hält. Wenn die Verneinung der Antithesen bloß die Erkenntniß des Unbedingten träfe, so hätten sie Recht und verhielten sich den Thesen gegenüber kritisch. Dann würden sie erklären: das Unbedingte ist kein Gegenstand möglicher Erkenntniß, kein erkennbares Object, keine Erscheinung. Aber sie verneinen nicht bloß die Erkenntniß, sondern das Dasein des Unbedingten und übersteigen damit selbst die Möglichkeit der Erfahrung; sie verneinen das Unbedingte nicht bloß als Erscheinung, sondern als Ding an sich und durchbrechen so die Grenze der Erfahrung; sie nehmen diese nicht bloß zur Richtschnur der Erkenntniß, sondern zum Princip der Dinge, denn sie urtheilen: was nicht Gegenstand der Erfahrung sein kann, ist überhaupt nicht. Daher ist ihr Standpunkt nicht kritisch, sondern dogmatisch.

3. Dogmatismus und Empirismus der reinen Vernunft.

Die Thesen mit ihrer gleichförmigen Bejahung setzen die Erkennbarkeit der Dinge an sich voraus: ihr gemeinschaftlicher Standpunkt ist „der Dogmatismus der reinen Vernunft". Die Antithesen mit ihrer gleichförmigen Verneinung setzen voraus, daß es keine anderen Wesen gebe, als die Objecte möglicher Erfahrung: ihr gemeinschaftlicher Standpunkt ist „der Empirismus der reinen Vernunft". Um beide Standpunkte in bestimmte Systeme zu fassen, läßt Kant den ersten durch Plato, den zweiten durch Epikur dargestellt sein. Diese Bezeichnung ist keineswegs zutreffend. Im ganzen Alterthum findet sich kein Philosoph, der entweder nur auf seiten der Thesen oder nur auf der Gegenseite der Antithesen steht. In der kosmologischen Anschauungsweise der Alten lag es tief begründet, daß sie das Weltganze als begrenzt ansahen, daß sie in der Welt die Freiheit im Sinne einer unbedingten Causalität nicht einräumen konnten: in der ersten Rücksicht geht die Kosmologie der Alten mit der Thesis der ersten Antinomie, in der zweiten Rücksicht geht sie nicht mit der Thesis der dritten.

Die epikureische Philosophie war in ihrer Naturlehre atomistisch, und die Atomistik ist in jedem Falle der kosmologischen Bejahung der einfachen Substanzen näher verwandt als der Verneinung. Ueberhaupt wird unter den Metaphysikern aller Zeiten keiner die Grenzscheide unserer contradictorischen Sätze genau einhalten. Spinoza, welcher mit

den Antithesen das unendliche Weltall und die Ordnung der rein natürlichen Causalität behauptet, leugnet mit den Antithesen weder die Einfachheit der Substanz noch die Elementartheile der Materie und am wenigsten die Existenz eines absolut nothwendigen Wesens. Lassen wir also die von Kant gewählte allgemeine Bezeichnung, ohne sie durch bestimmte Systeme zu individualisiren. Sämmtliche Antithesen gehen in der Richtung des Empirismus, ihre Gegensätze in der des Dogmatismus: dieses Wort so verstanden, daß es die dem Empirismus entgegengesetzte Richtung bedeutet.

Die Interessen, wodurch die Vernunft in dem Streit der Antinomien für die eine oder für die andere Richtung gewonnen wird, können die Sache nicht entscheiden, vielmehr haben sie nur den negativen Werth, diejenigen Gründe zu sein, nach denen jener Streit nicht entschieden werden darf. Die Vernunft darf nicht Partei sein, da sie Richter sein soll. Nachdem wir gehört haben, welche Interessen sich zu Gunsten der einen oder anderen Partei regen, soll jetzt der ganze Streit vor den unparteiischen Richterstuhl der Vernunft gebracht werden.[1]

II. Die Vernunft als Richter im Antinomienstreit.

1. Die Unmöglichkeit der dogmatischen Lösung.

Man sage nicht, daß in der vorliegenden Streitsache überhaupt kein entscheidendes Endurtheil möglich sei, denn es ist ein Streit, welchen die Vernunft mit sich selbst führt, es sind Probleme, die lediglich aus ihr selbst hervorgehen; daher muß sie im Stande sein, den Streit zu entscheiden und die selbsterzeugten Probleme zu lösen. Wären die kosmologischen Probleme der Art, daß sie im Wege der Erkenntniß oder Erfahrung jemals aufgelöst werden könnten, so dürfte man diese Lösung nicht von der reinen Vernunft, sondern nur von dem Zeitpunkte erwarten, wo unsere Wissenschaft so weit gekommen sein wird, daß sie das Weltganze vor sich sieht und nun ausmachen kann, was es ist oder nicht ist. Diesen Zeitpunkt aber kann die menschliche Wissenschaft nie erreichen, das Weltganze kann nach der Natur unserer Erkenntniß niemals deren Object werden: darum ist es unmöglich, die Aufgabe der rationalen Kosmologie dogmatisch zu lösen. Mithin bleibt keine andere Auflösung der Antinomien übrig, als die skeptische oder kritische.[2]

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Abschn. III.: Von dem Interesse der Vernunft bei diesem Widerstreit. (Bd. II. S. 370—379.) — [2] Ebendas. Abschn. IV. (Bd. II. S. 379—385.)

2. Die skeptische Lösung.

Die skeptische Lösung giebt eine bestimmte Entscheidung: sie hört beide Parteien, vergleicht ihre Gründe und findet, daß alle Thesen durch alle Antithesen und umgekehrt widerlegt sind: daher giebt sie beiden Parteien durchgängig Unrecht. Dieser skeptische Richterspruch hat einen aus der Vernunft selbst geschöpften Rechtsgrund. Ueber die Möglichkeit eines Urtheils entscheidet allein das urtheilende Vermögen oder der Verstand. Was nie Verstandesobject sein kann, kann auch nie Urtheilsobject sein. Was der Verstand nicht zu fassen vermag, kann niemals Verstandesobject sein. Wenn sich nun zeigen läßt, daß weder das Object der Thesen noch das der Antithesen je in einen Verstandesbegriff paßt, so ist eben dadurch die Unmöglichkeit, die Unangemessenheit oder das Unrecht der Urtheile auf beiden Seiten bewiesen: der mögliche Verstandesbegriff ist der objective Maßstab, nach welchem sich der skeptische Richter entscheidet.

Um ein Object zu begreifen, ist die vollständige Zusammenfassung (Synthese) seiner Theile erforderlich. Setzen wir ein Object, dessen vollständige Synthese mehr Theile erfordert als in dem Objecte gegeben sind, so paßt dieses Object nicht in den Verstandesbegriff: es ist für denselben zu *klein*. Setzen wir ein Object, dessen gegebene Theile nie vollständig zusammengefaßt werden können, so paßt dieses Object auch in keinen Verstandesbegriff: es ist für diesen Begriff zu *groß*.

Die Thesen sämmtlich setzen ein begrenztes Weltall: einen Weltanfang, einen begrenzten Weltraum, eine begrenzte Theilung der Materie, einen begrenzten Causalzusammenhang, eine begrenzte Abhängigkeit des Daseins. Der Verstand muß über diese Grenze hinausgehen, er muß vor dem Weltanfange Zeit, außer dem Weltraume Raum, zu jeder Ursache eine vorhergehende Ursache, zu jedem Dasein eine Bedingung fordern. Er kann sich mit dem begrenzten Weltall nicht begnügen, er verlangt zu dem Begriffe des Weltalls mehr Theile, als in jedem begrenzten Weltall gegeben sind: das Object aller *Thesen* ist daher für den Verstandesbegriff zu klein. Die Antithesen sämmtlich setzen ein unbegrenztes Weltall, also eine Reihe, welche der Verstand niemals vollständig zusammenfassen kann: das Object aller *Antithesen* ist für den Verstandesbegriff zu groß. Also ist das Object auf beiden Seiten der Antinomien niemals einem Verstandesbegriff angemessen, es ist mithin kein Verstandesobject, also können auch jene widerstreitenden Sätze keine Verstandesurtheile, also überhaupt keine Urtheile sein, denn sobald es sich

um Urtheile handelt, entscheidet über deren Möglichkeit allein der Verstand. Kein Urtheil der obigen Antinomien enthält eine Verstandeseinsicht oder eine wirkliche Erkenntniß. Als Erkenntnisse genommen, sind sämmtliche Urtheile nichtig. So lautet die skeptische Auflösung der Antinomien.[1]

3. Die kritische Lösung.

Damit sind die Antinomien selbst noch nicht erklärt. Jetzt erst erhebt sich die Frage, welche kritisch gelöst sein will. Wenn nun alle jene Urtheile, mit dem Verstande verglichen, ungültig sind: wie war es möglich, sie durch so strenge und bündige Schlüsse zu beweisen? Wie konnten jene unbegründeten und unmöglichen Urtheile Schlußsätze sein? Die skeptische Entscheidung erklärt nur das Ergebniß für unmöglich und kümmert sich nicht um den Weg, auf welchem es erreicht wurde. Jetzt soll der Irrthum oder die Unmöglichkeit der kosmologischen Urtheile im Princip aufgedeckt werden. Der skeptische Gesichtspunkt sieht nur auf den Erfolg der bewiesenen Sätze, die einander widerstreiten; jetzt handelt es sich um die Untersuchung des Beweises, um das Urtheil über die Beweisgründe: dieser Gesichtspunkt ist der kritische. Der Skeptiker bedenkt nur das Facit der rationalen Kosmologie, er erklärt: dieses Facit stimmt nicht mit den Verstandesbedingungen, mit welchen es als Erkenntniß stimmen müßte. Der Kritiker dagegen untersucht die Rechnung selbst und findet hier den Fehler, das πρῶτον ψεῦδος aller rationalen Kosmologie.

III. Der Paralogismus der rationalen Kosmologie.

Alle Sätze der Antinomien gründen sich auf folgenden Vernunftschluß: „Wenn das bedingte Dasein gegeben ist, so ist auch die vollständige Reihe aller seiner Bedingungen, also das Unbedingte gegeben; nun ist das Bedingte gegeben, also auch die Totalität seiner Bedingungen, d. h. das Weltall". Von diesem gegebenen Weltall beweisen die Thesen den zeitlichen Anfang, die räumliche Begrenzung, die Einfachheit der Bestandtheile, die unbedingte Causalität, die absolute Nothwendigkeit. Die Antithesen beweisen in allen Punkten das Gegentheil. Auf beiden Seiten gilt dieselbe Voraussetzung: daß die Welt als Ganzes gegeben und als gegebenes Object erkennbar sei. Ist diese Voraussetzung richtig,

---

[1] Kritik d. r. V. Abschn. V.: Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen u. s. f. (Bd. II. S. 385—388.)

so gelten die Beweise auf beiden Seiten; ist sie falsch, so sind sie auf beiden Seiten ungültig. Hier ist die petitio principii der gesammten rationalen Kosmologie, sie muß geprüft und der Schluß untersucht werden, der sich auf diese Voraussetzung gründet.

Der Obersatz sagt: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Reihe aller seiner Bedingungen vollständig gegeben". Im Begriffe des Bedingten liegt, daß es alle seine Bedingungen voraussetzt, denn nur so kann es gedacht werden. Ist also das Bedingte ein bloß gedachter Gegenstand, unabhängig von den Bedingungen der Sinnlichkeit, so ist der Obersatz richtig. Es müssen alle Bedingungen (die Welt als Ganzes) gegeben sein, wenn das Bedingte unabhängig von unserer Sinnlichkeit gegeben ist. Der Untersatz sagt: „Das bedingte Dasein ist gegeben". Natürlich kann es uns nicht anders als durch Anschauung, d. h. als eine Erscheinung, die von unserer Sinnlichkeit abhängt, gegeben sein. Nun vergleiche man die beiden Sätze, um sofort zu erkennen, daß der Mittelbegriff zwei verschiedene Bedeutungen hat, die sich gegenseitig aufheben: im Obersatze bedeutet das bedingte Dasein einen Gegenstand, unabhängig von unserer Sinnlichkeit, ein Ding an sich, im Untersatze dagegen einen Gegenstand, abhängig von unserer Sinnlichkeit, eine Erscheinung, welche unsere Vorstellung und sonst nichts ist. Der Obersatz sagt: „wenn das Bedingte an sich gegeben ist (nicht als erscheinendes, sondern als intelligibles Object), so ist das Weltall gegeben"; der Untersatz sagt: „das Bedingte ist nicht an sich, sondern bloß als Erscheinung gegeben". Wir haben eine quaternio terminorum vor uns, die keinen Schluß gestattet: der vollzogene Schluß ist ein Paralogismus in der Form des uns bekannten «sophisma figurae dictionis». Auf diesem Trugschlusse beruht die ganze rationale Kosmologie in allen ihren Sätzen.

Wenn uns das bedingte Dasein nur als Erscheinung oder als unsere Vorstellung gegeben ist, so folgt etwas ganz anderes, als jener Schlußsatz, auf den sich die Antinomien gründen. Mit einer Erscheinung sind uns nicht alle Erscheinungen zugleich gegeben, sondern wir gehen am Leitfaden der Erfahrung von einer zur anderen fort, wir suchen in allmählichem Regreß von Bedingung zu Bedingung den Zusammenhang der Erscheinungen, und die Bedingungen sind uns immer nur so weit gegeben, als sie dargethan sind. Der Zusammenhang der Erscheinungen oder die Welt reicht stets nur so weit, als unsere Erfahrung. Die Welt als der Zusammenhang der Erscheinungen ist uns nicht

gegeben, sondern wir machen die Welt durch die Erfahrung. Wären die Erscheinungen unabhängig von unserer Vorstellung Dinge an sich, so wäre die Welt als Ganzes gegeben, und die widerstreitenden Sätze der Antinomien hätten beide Recht. Sind dagegen die Erscheinungen nur unsere Vorstellungen, so ist uns die Welt nicht gegeben, sondern wir machen die Welt, indem wir Vorstellung mit Vorstellung verknüpfen; die Welt ist uns niemals als Ganzes gegeben, weder als ein begrenztes noch als ein unbegrenztes: daher haben die beiden widerstreitenden Sätze der Antinomien Unrecht.[1]

1. Die Antinomien als indirecter Beweis des transscendentalen Idealismus.

Den Lehrbegriff, welcher die Erscheinungen für Dinge an sich ansieht, haben wir „transscendentalen Realismus“ genannt, den entgegengesetzten Lehrbegriff, welcher die Erscheinungen bloß als Vorstellungen nimmt, „transscendentalen Idealismus“. Wenn der erste Lehrbegriff Recht hat, so sind Thesen und Antithesen beide wahr; wenn der zweite Lehrbegriff Recht hat, so ist der Beweisgrund beider falsch. Contradictorische Sätze können unmöglich beide wahr sein, sie würden es sein, wenn Erscheinungen Dinge an sich wären, wie jener Realismus behauptet. Aus der Unmöglichkeit dieses Standpunktes erhellt die Nothwendigkeit seines Gegentheils, d. h. die Nothwendigkeit des kritischen Idealismus.

Daß Erscheinungen nicht Dinge an sich, sondern bloß Vorstellungen sind, diese idealistische Grundansicht der kritischen Philosophie läßt sich auf doppelte Art beweisen: direct und indirect. Den directen Beweis führt die transscendentale Aesthetik, den indirecten die Antinomien der reinen Vernunft, denn sie beweisen die Unmöglichkeit, daß Erscheinungen Dinge an sich sind. Wenn sie es wären, so würde folgen, was die Antinomien behauptet haben: dann würden ihre Sätze auf beiden Seiten gelten oder beide gleich wahr sein. Wir lassen den Philosophen selbst diesen Zusammenhang zwischen den Antinomien der reinen Vernunft und der transscendentalen Aesthetik erklären, damit durch seine eigenen Worte die fundamentale Geltung seiner Lehre von Raum und Zeit bezeugt und ihr Zusammenhang mit den Antinomien nicht etwa, wie Trendelenburg mir eingewendet hat, bloß auf die erste

[1] Kritik d. r. V. Abschn. VI—VII. (Bd. II. S. 389—396.)

bezogen werde.[1] Kant redet von der Antinomie der reinen Vernunft und sagt: „Man kann aber auch umgekehrt aus dieser Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber doch kritischen und doctrinalen Nutzen ziehen: nämlich die transscendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirect zu beweisen, wenn jemand etwa an dem directen Beweise in der transscendentalen Aesthetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in diesem Dilemma bestehen: wenn die Welt ein an sich existirendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich oder unendlich. Nun ist das erstere sowohl als das zweite falsch (laut der oben angeführten Beweise der Antithesis einer- und Thesis andererseits). Also ist es auch falsch, daß die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganzes sei. Woraus denn folgt, daß Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transscendentale Idealität derselben sagen wollten." „Diese Anmerkung ist von Wichtigkeit, man sieht daraus, daß die obigen Beweise der vierfachen Antinomie nicht Blendwerke, sondern gründlich waren, unter der Voraussetzung nämlich, daß Erscheinungen oder eine Sinnenwelt, die sie insgesammt in sich begreife, Dinge an sich selbst wären. Der Widerstreit der daraus gezogenen Sätze entdeckt aber, daß in der Voraussetzung eine Falschheit liege, und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der wahren Beschaffenheit der Dinge als Gegenstände der Sinne."[2]

Die gegebene kritische Entscheidung ist ebenso summarisch, als die vorhergehende skeptische: beide verwerfen die Antinomien in allen ihren Sätzen. Der skeptische Gesichtspunkt, indem er die kosmologischen Lehrbegriffe nach dem Maßstabe des Verstandes beurtheilt, spricht jedem das Recht einer gültigen Einsicht ab; der kritische, indem er die Voraussetzung untersucht, erkennt in allen Schlußsätzen die Ungültigkeit ihrer Beweisgründe. Demnach sind sämmtliche Behauptungen der rationalen Kosmologie weder Verstandeserkenntnisse noch bewiesene Sätze.[3]

2. Die Scheincontradiction.

Die Thesen wie die Antithesen sind als Erkenntnißurtheile unmöglich, doch können sie deshalb noch immer logische Urtheile sein, die

[1] A. Trendelenburg: Hist. Beitr. (Bd. III. S. 232 flgd.) Vgl. Buch II. Cap. IV. Kritische Zusätze. S. 388—392. — [2] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Abschn. VII.: Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst. (Bd. II. S. 399 u. 400.) — [3] Ebendas. Abschn. VII. (Bd. II. S. 393—400.) Vgl. Proleg. Th. III. § 52 u. 54.

aber als solche, da sie contradictorische Sätze sind, weder beide wahr noch beide falsch sein können. In den Antinomien gelten sie beide als wahr; nach der kritischen Auflösung der Antinomien erscheinen beide als falsch. Und doch sind sie contradictorisch! Wie löst sich dieses Räthsel? Einfach dadurch: daß zwischen unseren antinomischen Sätzen in Wahrheit kein contradictorischer Gegensatz, sondern nur der Schein desselben besteht. Auch erhellt schon aus dem nachgewiesenen Paralogismus der Ungrund dieser Contradiction und der Grund ihres Scheines.

Contradictorische Gegensätze verhalten sich, wie A und Nicht=A, zwischen beiden giebt es kein Drittes; darum muß jedem Subject von diesen beiden Prädicaten eines zukommen: es ist unmöglich, daß es weder A noch Nicht=A sei, es ist ebenso unmöglich, daß es sowohl A als Nicht=A sei, es ist nothwendig, daß es entweder A oder Nicht=A ist. Der erste Fall wird durch das Dilemma, der zweite durch die Antinomie bewiesen, der dritte ist das disjunctive Urtheil. Wenn nun durch die Antinomie die Unmöglichkeit einer Sache bewiesen werden kann, so braucht man bloß eine unmögliche Sache gelten zu lassen, um von derselben contradictorische Sätze beweisen zu können und damit die Antinomie zu erzeugen. Angenommen, es gebe einen viereckigen Cirkel, so läßt sich von demselben in der Thesis zeigen, daß er rund, und in der Antithesis, daß er nicht rund, sondern viereckig ist. Hier liegt die Unmöglichkeit der Sache offen zu Tage. Indessen können die widerstreitenden Merkmale so verborgen sein, daß ihre Entdeckung einiges Nachdenken erfordert. In diesem Falle entstehen die Blendwerke der Dilemmen und Antinomien, die Trugbeweise und logischen Räthsel, welche schon die sophistische Kunst der Alten ausfindig gemacht hatte.

Ein Begriff, welcher weder A noch Nicht=A sein kann, ist nichts; ein Ding, von dem weder Bewegung noch deren contradictorisches Gegentheil ausgesagt werden kann, ist unmöglich: durch ein solches Dilemma wollte man die Unmöglichkeit Gottes beweisen. Bewegung ist Veränderung des Orts, Ruhe ist Beharrlichkeit im Ort, beides ist Dasein im Raum. Alles räumliche Dasein ist entweder in Bewegung oder in Ruhe; wenn es keines von beiden ist, so ist es nichts. Also ist das Dasein Gottes nur in dem Falle unmöglich, wenn es ein räumliches Dasein ist; nur unter dieser Voraussetzung gilt jenes Dilemma, das den Begriff Gottes undenkbar machen soll. Es gilt nicht, denn jene Annahme ist unmöglich; es ist ein Scheindilemma, denn jene unmögliche Annahme ist versteckt. Bewegung und Ruhe sind contradictorische

Prädicate nur in Ansehung des räumlichen Daseins. Auf Gott übertragen, sind sie gar nicht mehr contradictorisch, denn sie schließen die Möglichkeit des Dritten nicht aus, sondern ein. Wenn es zwischen Entgegengesetzten ein Drittes giebt, so ist ihr Verhältniß nicht contradictorisch, sondern conträr: daher können conträre Gegensätze beide falsch, aber nicht beide wahr sein. In Ansehung der Körper sind Bewegung und Ruhe contradictorische Gegensätze, in Ansehung Gottes conträre; im ersten Falle giebt es zwischen ihnen kein Drittes, im anderen Falle giebt es zwischen ihnen ein Drittes: überhaupt gar nicht im Raume sein. Ruhe ist Beharrlichkeit im Ort, das contradictorische Gegentheil der Ruhe ist Nichtbeharrlichkeit im Ort, sei es nun, daß etwas überhaupt in *keinem Orte* ist, oder daß es in seinem Orte nicht *beharrt*, sondern denselben verändert, d. h. sich bewegt. Es sind also in diesem Falle gar nicht contradictorische Gegensätze vorhanden, sondern conträre, welche bloß den *Schein* der contradictorischen haben. Einen solchen nur scheinbar contradictorischen, in Wahrheit conträren Widerstreit nennt Kant „die dialektische Opposition" im Unterschiede von der analytischen, welche den gegebenen Begriff einfach verneint.

Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkte die Antinomien, so erklärt sich leicht genug das logische Räthsel. Ihre Gegensätze sind unter einer unstatthaften Bedingung contradictorisch, sie schließen daher das Dritte nicht aus, sondern ein. Jede gegebene Größe ist entweder begrenzt oder unbegrenzt. Hier giebt es kein Drittes. Dieser Gegensatz gilt von dem Weltganzen, wenn dasselbe eine gegebene Größe ist. Aber wenn es diese gegebene Größe *nicht* ist? Wenn dieser dritte Fall stattfindet, so ist der obige Gegensatz nicht contradictorisch, sondern conträr: er ist, was Kant eine „dialektische Opposition" nennt. Die Welt ist begrenzt. Man verneine den Satz contradictorisch, so lautet der Gegensatz: die Welt ist ein Nichtbegrenztes (als unendliches Urtheil), d. h. sie ist entweder gar keine gegebene Größe oder eine unbegrenzte. Hier hat das contradictorische Gegentheil *zwei* Fälle, während es in der Antinomie den Schein annimmt, als ob es nur *einen* hätte; hier ist der dritte Fall nicht bloß möglich, sondern gültig: das Weltganze ist keine gegebene Größe. Oder die Größe überhaupt müßte etwas außer unserer Anschauung und unabhängig von ihr Gegebenes sein, Raum und Zeit, worin allein Größen sein können, müßten unabhängig von unserer Anschauung an sich da sein: eine Un-

möglichkeit, welche die kritische Philosophie bewiesen, deren Gegentheil sie in ihrer Grundlegung festgestellt hat. Daraus erklärt sich, warum die gegebene Weltgröße — dieser viereckige Cirkel — contradictorisch beurtheilt werden kann, warum die contradictorischen Urtheile beide wahr scheinen und beide falsch sind, denn sie sind, bei Licht besehen, überhaupt nicht contradictorisch. Genau dieselbe Bewandtniß hat es mit allen übrigen Antinomien. Wenn die Theile der Welt eine gegebene Menge oder Größe sind, so muß dieselbe entweder begrenzt (einfache Theile) oder nicht begrenzt (zusammengesetzt) sein. Wenn die Ursachen zu einer Erscheinung eine gegebene Reihe ausmachen, so muß diese entweder ein erstes Glied haben (Causalität durch Freiheit), oder sie kann ein solches erstes Glied nicht haben (bloß natürliche Causalität). Wenn die Bedingungen zu einem Dasein gegeben sind, so muß die Reihe dieser Bedingungen entweder begrenzt sein (unbedingtes, nothwendiges Dasein), oder sie ist nicht begrenzt (kein nothwendiges Dasein). Ueberall stoßen wir auf dieselbe unmögliche Annahme: wenn das Weltall gegeben ist, wenn es unabhängig von uns als Ding an sich existirt, wenn also das Ding an sich eine Erscheinung ist, wenn die Idee des Weltganzen ein erkennbares Object ausmacht! Wenn man diese Annahme einräumt, so haben die contradictorischen Sätze der rationalen Kosmologie beide Recht.

So erklären sich die Antinomien, welche sämmtlich auf jener unmöglichen, durch den transscendentalen Schein erzeugten Annahme beruhen. Wenn man die Annahme nicht einräumt und den Schein zerstört, der sie macht, so haben die contradictorischen Urtheile beide Unrecht, und es gilt sowohl die skeptische als kritische Entscheidung: sie sind nicht contradictorische, sondern conträre Gegensätze, welche, auch logisch genommen, beide falsch sein können. So erklärt und löst sich das logische Räthsel.

3. Die Weltidee als regulatives Princip.

Das Weltall ist in keinem Falle gegeben, denn es ist kein Gegenstand der Anschauung, keine Erscheinung, sondern ein Ding an sich (Idee), es ist nicht unabhängig von uns als ein Ganzes an sich vorhanden, sondern dieses Ganze ist unsere Zusammensetzung oder Verknüpfung; wir sind es, welche die Welt als Ganzes, als Zusammenhang der Erscheinungen, als gesetzmäßige Ordnung der Dinge machen, wir machen sie durch die Erfahrung, und da wir das vollständige

Ganze niemals erfahren oder das Ganze niemals vollständig erfahren können, so ist das Weltall uns nie gegeben, wohl aber stets aufgegeben, und unsere Wissenschaft, indem sie sich unaufhörlich erweitert und systematisch ordnet, ist die fortwährende Lösung dieser nie völlig zu lösenden Aufgabe.

Unsere Erkenntniß wird durch die Idee des Weltganzen nicht begründet, sondern nur fortgesetzt und auf ein unaufhörlich zu erstrebendes, obwohl nie zu erreichendes Ziel gerichtet. Mit anderen Worten: die Aufgabe des Weltalls nöthigt unsere Erkenntniß fortzuschreiten, sie ist nicht deren Bedingung, sondern Richtschnur, nämlich die Regel der beständigen Erweiterung sowohl in materialer als in formaler Hinsicht. Die kosmologische Idee ist demnach für unsere Erkenntniß kein constitutives, sondern ein regulatives Princip. Der Irrthum aller Antinomien war der Gebrauch dieser Idee als eines constitutiven Princips; die Auflösung aller Antinomien ist der regulative Gebrauch der kosmologischen Idee in ihren vier Fällen. „Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem schlechthin Unbedingten stehen zu bleiben." „Daher nenne ich es ein regulatives Princip der Vernunft."

Die Antinomien mit allen ihren Sätzen verfallen einem verneinenden Richterspruche, sofern sie Verstandeseinsichten, bewiesene Sätze, contradictorische Urtheile sein wollen. Keines ihrer Urtheile ist eine wirkliche Verstandeseinsicht, keines ein richtiger Schlußsatz, keines eine wirklich contradictorische Verneinung seines Gegentheils. Die Entgegensetzung war in allen Fällen nur unter einer unmöglichen Annahme contradictorisch; diese Annahme aufgehoben, war sie conträr. Die kosmologische Idee ist nur eine Regel zum Fortschritte der erfahrungsmäßigen Wissenschaft, in keinem Falle deren Object. Daher ist die rationale Kosmologie von Rechts wegen unmöglich.[1]

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Abschn. VIII.: Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen. (Bd. II. S. 400—405.)



Dreizehntes Capitel.

Unterschied der Antinomien. Die Freiheit als kosmologisches Problem.

I. Die mathematischen und dynamischen Antinomien.

Das Weltganze darf nur als Idee oder Ding an sich, nie als etwas Gegebenes oder als Erscheinung betrachtet werden. Vergleichen wir mit diesem Gesichtspunkte die Antinomien, so werden wir nicht, wie bisher, dieselben summarisch behandeln und gleichförmig verneinen können. Alle Antinomien unterliegen dem gemeinschaftlichen Irrthume, daß sie das Weltganze beurtheilen, als ob es ein erkennbares Object oder eine Erscheinung wäre; aber sie unterscheiden sich darin sehr wesentlich, daß die einen das Weltall in einer Weise vorstellen, in welcher es nie etwas anderes als Erscheinung sein kann, während die anderen dasselbe so auffassen, daß es nicht Erscheinung zu sein braucht. In die Antinomien der ersten Art werden wir deshalb, auch wenn sie ihre dogmatische Form aufgeben, gar keinen Sinn, in die der zweiten dagegen einen richtigen Sinn bringen können, sobald wir sie nicht mehr als dogmatische Erkenntnißsätze behandeln. Von jenen Antinomien werden wir urtheilen, daß ihre Sätze in jedem Sinne falsch sein müssen, von diesen dagegen, daß ihre Sätze in einem gewissen Sinne, welcher natürlich der dogmatische nicht ist, wahr sein können.

Die beiden ersten Antinomien beziehen sich auf die Größe der Welt und die Menge ihrer Bestandtheile, also auf die das Weltall betreffende Größenbestimmung; die beiden letzten beziehen sich auf die Ursachen der Erscheinungen, auf die Bedingungen ihres Daseins, also auf Causalverhältnisse. Die Zusammensetzung von Größen und die Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen sind zwei Synthesen ganz verschiedener Art: in der ersten werden gleichartige, in der zweiten ungleichartige Vorstellungen verbunden. In dieser Rücksicht unterscheiden sich die Antinomien, wie die Grundsätze des reinen Verstandes, mit welchen sie an dem Leitfaden der Kategorien parallel laufen: die beiden ersten sind „mathematisch“, die beiden anderen „dynamisch“.

Dieser Unterschied fällt mit dem oben angedeuteten zusammen. Die mathematischen Antinomien müssen, da sie die Größenbestimmungen des Weltalls beurtheilen, die Idee desselben in eine Erscheinung ver=

wandeln, daher können sie gar nicht berichtigt und in einem kritisch-bejahenden Sinne aufgelöst werden. Dagegen nehmen die dynamischen Antinomien das Weltall zwar auch, als ob es Erscheinung (erkennbares Object) wäre, aber sie brauchen es nach der Art ihrer Synthese nicht so zu beurtheilen, daher lassen sie sich in kritisch-bejahender Weise auflösen. Das Weltall ist nur Idee, nie Erscheinung. Größe ist immer Gegenstand oder Product der Anschauung, sie ist unabhängig von der Anschauung nichts, also immer Erscheinung. Die Größe des Weltalls ist darum ein erscheinendes Ding an sich, ein viereckiger Cirkel, ein vollkommenes Unding. Ding an sich und Erscheinung sind grundverschieden.

Eine Synthese, welche nur Gleichartiges verknüpft, wie die mathematische, kann Ding an sich (Idee) und Erscheinung in keine mögliche Verbindung bringen. In den mathematischen Antinomien handelt es sich um eine solche unmögliche Verbindung: nämlich um die Weltgröße als zu beurtheilendes Object. Ursache und Wirkung sind ungleichartig. Es wäre möglich, daß sie vollkommen ungleichartig sind: daß die Wirkung eine Erscheinung ist, deren Ursache ein Ding an sich sein könnte. Eine Idee kann nie Erscheinung sein, diese Verbindung ist der handgreifliche logische Widerspruch: darum kann eine Idee (das Weltall) nie Größe sein. Aber es ist kein logischer Widerspruch, daß eine Idee Ursache einer Erscheinung ist, Bedingung eines sinnlichen Daseins. Nothwendig ist, daß jede Erscheinung eine andere Erscheinung zu ihrer Ursache hat: diese Nothwendigkeit ist das nie aufzuhebende Gesetz der natürlichen Causalität. Möglich ist, daß eine Erscheinung zugleich eine Idee zur Ursache hat, d. h. eine unbedingte Ursache oder Causalität durch Freiheit.

Weltall und Größe reimen sich nie zusammen: die Sätze der mathematischen Antinomien, welche die Weltgröße zum Gegenstande haben, sind deshalb unter allen Umständen falsch. Ihre Voraussetzung ist widersinnig. Dagegen Nothwendigkeit und Freiheit können sich wohl mit einander vertragen: die Sätze der dynamischen Antinomien können deshalb in einem gewissen Sinne, welcher natürlich der dogmatische nicht ist, beide wahr sein. Mit anderen Worten: die Sätze der beiden ersten Antinomien müssen contradictorisch und falsch sein, weil sie Widersprechendes in demselben Begriffe vereinigen; die Sätze der beiden letzten Antinomien brauchen weder contradictorisch noch falsch zu sein, weil sie Vereinbares behaupten. Im ersten Falle entsteht die Anti-

nomie, weil Widersprechendes vereinigt, im anderen, weil Vereinbares in Widerstreit gesetzt wird: dort ist die Antinomie nothwendig, hier ist sie es nicht.[1]

II. Die Freiheit als kosmologisches Problem.

1. Freiheit und Natur.

Damit kommen wir in der Auflösung der Antinomien auf den letzten und schwierigsten Punkt. Das Ding an sich kann niemals Größe sein, denn Größe ist allemal Erscheinung, aber es kann in einem gewissen Sinn Ursache einer Erscheinung sein, denn die Ursache ist von der Wirkung verschieden, warum soll sie nicht grundverschieden sein können? Setzen wir, was die Erfahrung und die Grundsätze des Verstandes fordern, daß alle Ursachen nur Erscheinungen, also bedingte Ursachen oder Wirkungen sind, denen andere Erscheinungen als Ursachen vorausgehen, so ist in dieser Kette der natürlichen Causalität jede Erscheinung vollkommen bedingt und das Vermögen der Freiheit ausgeschlossen. Setzen wir, was die dogmatische Philosophie annimmt, daß alle Erscheinungen Dinge an sich sind, so läßt sich (wie ausführlich gezeigt worden) weder Natur noch Erfahrung erklären, aber ebensowenig die Freiheit, denn jedes Ding, an sich genommen, ist bedingt durch alle anderen.

Die dogmatischen Philosophen haben vermöge ihrer Grundvoraussetzung die Freiheit niemals erklären, sondern nur verneinen können. Also steht die Sache, wie folgt: wenn alle Ursachen lediglich Erscheinungen (bedingte Ursachen) sind, so giebt es nur Natur und keine Freiheit; wenn alle Erscheinungen Dinge an sich (etwas außer unserer Vorstellung) sind, so giebt es weder Natur noch Freiheit. Mithin hat die Möglichkeit der Freiheit nur den einzigen Fall, daß die Erscheinungen bloß Vorstellungen, dagegen ihre Ursache keine Vorstellung, sondern Ding an sich oder Idee ist. Die Bedingungen der Freiheit sind demnach 1. daß eine Idee Ursache sein oder Causalität haben kann, 2. daß die Wirkung dieser Ursache erscheint, also in das Reich der Natur gehört, 3. daß die Causalität durch Freiheit und die natürliche Causalität (Freiheit und Natur) vollkommen übereinstimmen.

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Abschn. IX.: Schlußanmerkung zur Auflösung der mathematisch-transscendentalen und Vorerinnerung zur Auflösung der dynamisch-transscendentalen Ideen. (Bd. II. S. 414—416.) Vgl. Proleg. Th. III. § 52 c. u.



Wird die Natur aufgehoben, so wird die Erscheinung in ein Ding an sich verwandelt und eben dadurch auch die Freiheit aufgehoben. So viel ist klar: daß die Natur die Freiheit nicht ausschließt, daß diese beiden sich nicht contradictorisch zu einander verhalten, daß kein Widerstreit in diesem Punkte besteht, also auch keine Antinomie. Oder wie sich Kant ausdrückt: Natur und Freiheit bilden keine Disjunction.

Zwei Dinge, welche sich nicht widerstreiten, können vereinigt sein. Sie sind darum noch nicht vereinigt. Wie also soll die mögliche Vereinigung beider gedacht werden? In keinem Falle ist sie Gegenstand einer möglichen Erkenntniß, denn alle Gegenstände möglicher Erkenntniß sind Erfahrungsobjecte oder Erscheinungen; die Freiheit ist niemals Erscheinung. Von einer Erkenntniß der Freiheit ist nicht die Rede, sondern bloß von der Art und Weise, wie sie in Uebereinstimmung mit der Natur und Erfahrung gedacht werden müsse, nur von der möglichen Verbindung zwischen der Freiheit als Idee und der Natur als Erscheinung, von dem „empirischen Gebrauche", der von jenem regulativen Princip gemacht werden kann. Das Problem der Freiheit, dieses schwierigste aller speculativen Probleme, zerlegt sich in folgende Fragen: 1. was ist die Idee der Freiheit? 2. was nöthigt uns, diese Idee zu behaupten, da wir sie als Object niemals vorstellen können? 3. wie läßt sich allein diese Idee mit der Natur in Verbindung denken? Es handelt sich nicht um die Erkennbarkeit, sondern bloß um die Denkbarkeit dieser Verbindung.

2. Die Freiheit als transscendentales Princip.

Die Freiheit ist als unbedingte Causalität erklärt worden, als eine Ursache, welche nicht erscheint, also auch nicht in der Reihe der Begebenheiten angetroffen werden kann, sondern in dem Vermögen besteht, eine Reihe von Begebenheiten schlechthin aus sich oder ganz von selbst anzufangen. Dieses Vermögen der Initiative oder der ursprünglichen Handlung bezeichnet Kant als „die transscendentale Freiheit". Negativ ausgedrückt, ist dieses Vermögen unabhängig von allen natürlichen Bedingungen; positiv ausgedrückt, ist es der voraussetzungslose Anfang einer Reihe von Begebenheiten: das Vermögen ursprünglich zu handeln.

Setzen wir, daß jede Handlung bloß durch natürliche Ursachen bedingt ist, so erfolgt sie mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit, sie kann nicht anders sein, als sie ist; es ist ungereimt, zu verlangen, daß sie anders hätte sein können oder sollen. Es giebt dann nur die Nothwendigkeit

der Naturerscheinung und keine Freiheit des Handelns, keine praktische Freiheit, keinen Willen, der von sinnlichen Bedingungen unabhängig wäre. Der Wille, der an die sinnlichen Bedingungen gebunden ist und durch diese widerstandslos necessitirt wird, ist unfrei; der Wille, der von sinnlichen Bedingungen zwar bestimmt und geneigt, aber nicht gezwungen wird, ist frei: jener unfreie Wille ist das «arbitrium brutum», dieser freie das «arbitrium liberum». Der letztere hat die praktische Freiheit: er handelt so, er hätte auch anders handeln können und im gegebenen Falle vielleicht anders handeln sollen.

Man sieht sogleich, daß auf dem Vermögen der praktischen Freiheit allein die Möglichkeit des moralischen Handelns beruht, wie die Möglichkeit, Handlungen moralisch zu beurtheilen. Auch leuchtet sofort ein, daß, wenn alle Causalität bedingt ist, wenn es also keine unbedingte Causalität, keine transscendentale Freiheit giebt, auch keine praktische Freiheit, kein freier Wille, kein sittliches Handeln, keine zurechnenden Urtheile möglich sind. Wenn daher die praktische Freiheit, der sittliche Werth und das moralische Urtheil gelten sollen, so muß die Freiheit im transscendentalen Sinne bejaht werden. Aber wie kann diese Freiheit mit der Natur zusammenbestehen? Wie können wir ein solches Vermögen behaupten, ohne den gesetzmäßigen Zusammenhang der Dinge, d. h. die Natur selbst, zu verneinen? Es giebt keine Natur ohne Continuität der Erfahrung; diese hört auf, wenn an irgend einem Punkte die Kette der Dinge reißt und eine unbedingte Handlung sich einmischt. Es hieße, die natürlichen Ursachen (und damit die Natur selbst) verneinen, wenn irgendwo unbedingte Ursachen an ihre Stelle treten sollen. Diese letzteren dürfen daher in den Naturlauf der Dinge nicht eingreifen und die Naturgesetze nicht intercediren. Wenn unbedingte Ursachen überhaupt möglich sind, so können sie selbst nicht in der Zeit sein, und doch müssen sie als Ursachen wirken, doch müssen ihre Wirkungen, wie alle Wirkungen, in der Zeit auftreten, also in der Sinnenwelt, in dem gesetzmäßigen und unverletzlichen Lauf der Dinge erscheinen. In diesem Punkte liegt die außerordentliche Schwierigkeit der Sache.[1]

3. Der empirische und intelligible Charakter.

Die unbedingte Ursache ist keine Erscheinung, also nicht empirisch, sondern intelligibel. Jede Erscheinung hat ihre empirischen Ursachen

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Abschn. IX. Nr. III.: Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegeben-

und ist selbst eine empirische Ursache anderer Erscheinungen: diese strenge Gesetzmäßigkeit erlaubt nicht die mindeste Anfechtung, nicht den kleinsten Eintrag, ohne daß die Natur selbst und mit ihr die Möglichkeit aller Erkenntniß verneint wird. Jede Ursache wirkt nach einem bestimmten Gesetze und unterscheidet sich durch ihre Wirkungs- oder Handlungsweise von den anderen: das Gesetz, nach welchem sie wirkt, ist ihr „Charakter“. Daher wird der empirische und intelligible Charakter ebenso unterschieden werden müssen, wie die empirische und intelligible Ursache. Die ganze Frage nach einer möglichen Verbindung zwischen Natur und Freiheit richtet sich auf die Vereinigung des intelligiblen und empirischen Charakters. In dieser Formel begreift Kant das Problem der Freiheit. Wie vorher dem psychologischen Probleme, so giebt er hier dem kosmologischen seinen richtigen und tiefsten Ausdruck.

Man kann das schwierige Problem, welches Kant selbst als sehr subtil und dunkel bezeichnet, vollständig verwirren, wenn man es sofort unter den moralischen Gesichtspunkt stellt, die praktische Freiheit im Menschen ohne weiteres behauptet, die transscendentale Freiheit auf die letztere einschränkt und demnach die ganze Lehre vom intelligibeln Charakter bloß auf den Menschen bezieht. So leicht und platt ist die Sache nicht, denn die praktische Freiheit kann ohne die transscendentale gar nicht angenommen werden: diese letztere aber ist kein anthropologischer oder psychologischer Begriff, sondern eine Weltidee, die als solche entweder auf gar keine oder auf alle Erscheinungen ohne Ausnahme geht. Man meine also ja nicht, daß etwa gewisse Erscheinungen nur empirische, gewisse andere dagegen (etwa die Menschen) auch intelligible Charaktere wären, als ob dieser letztere eine besondere Auszeichnung, einen Classenunterschied der Erscheinungen enthielte und das Privilegium einer besonderen Gattung ausmachte. Als Gegenstände der Erfahrung oder als Erkenntnißobjecte sind alle Erscheinungen empirische Charaktere, nie intelligible. Man würde mithin die ganze Frage verwirren und das kosmologische Problem nicht von fern verstanden haben, wenn man sich einbilden wollte, der intelligible Charakter sei die menschliche Freiheit. Kant deutet allerdings auf die letztere am sichtbarsten hin und braucht sie als Beispiel wie als Zeugniß, aber in der Sache selbst redet er nicht von der menschlichen Freiheit, sondern von der Welt als Freiheit,

---

heiten aus ihren Ursachen. (Bd. II. S. 416–420.) Vgl. Proleg. Th. III. § 53. (Bd. III. S. 268–272.)

von der Freiheit als Weltprincip, als kosmologischer Idee, welche er von der psychologischen sehr wohl unterscheidet. Sollte der intelligible Charakter nur inneren Erscheinungen zu Grunde gelegt werden können, so müßte und würde Kant diesen Begriff unter den Paralogismen der reinen Vernunft und nicht unter deren Antinomien behandelt haben.[1]

Soll Freiheit und Natur vereinigt sein, so muß jede Erscheinung empirischer und intelligibler Charakter zugleich sein können. Als empirischer Charakter ist sie nichts anderes als Naturerscheinung (causa phaenomenon), in ihren Handlungen durch natürliche Ursachen bedingt, Glied in der Kette der Dinge, in deren Zeitfolge sie entsteht und vergeht, ein Gegenstand der Erfahrung, welcher als solcher nichts Unbedingtes enthält. Als intelligibler Charakter ist sie unabhängig von der Zeit, kein Vorstellungsobject, keine Erscheinung, ohne alle Zeitfolge, allen Wechsel, alles Entstehen und Vergehen, schlechthin unbedingt und ursprünglich in ihren Handlungen. Es muß mithin dasselbe Subject als empirischer und intelligibler Charakter, es müssen dieselben Handlungen als Folgen aus beiden, zugleich als Naturbegebenheiten und Thaten der Freiheit betrachtet werden können.

Diese Vereinigung beider Charaktere in demselben Subjecte, diese Doppelursache aller Handlungen, läßt sich nur in einer möglichen Form denken. Offenbar können sich die beiden Charaktere nicht um dasselbe Subject streiten, sie können einander nicht widersprechen, sie treffen sich nicht auf derselben Bahn und können nicht wie concurrente Kräfte zu gemeinschaftlichen Handlungen zusammenwirken. Der empirische Charakter bewegt sich durchgängig auf dem Schauplatze der Zeit, der intelligible erscheint nie auf diesem Schauplatze. Mithin kann die mögliche Verbindung beider Charaktere nur so gedacht werden, daß alles, was in dem Subjecte geschieht, die ganze Reihe seiner Handlungen als Begebenheiten in der Zeit lediglich Folgen des empirischen Charakters sind, der die gemeinschaftliche und natürliche Ursache aller dieser Handlungen bildet, selbst aber in dem intelligibeln wurzelt und aus demselben entspringt. Auf diese Weise folgen alle Begebenheiten nur aus dem empirischen Charakter, Continuität und Text der Erfahrung werden in keinem Punkte unterbrochen und dem Naturgesetze auch nicht der kleinste Abbruch gethan.

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. II. Hauptst. II. Abschn. IX. Nr. III.: „Möglichkeit der Causalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit". (Bd. II. S. 420—423.)

Wenn wir dem empirischen Charakter selbst den intelligiblen als zeitlose Ursache zu Grunde legen, so wird dadurch der Zeitlauf der Begebenheiten, also die Erfahrung, nicht gestört und jeder Widerstreit zwischen Natur und Freiheit vermieden. Es versteht sich von selbst, daß diese Verbindung des intelligibeln und empirischen Charakters nicht als ein Erkenntnißurtheil ausgesprochen wird: sie enthält nur die Regel (regulatives Princip), wie jene Verbindung gedacht werden kann. Diese Regel sagt: die bezeichnete Form ist die einzige, in welcher Natur und Freiheit einander nicht widersprechen. Da die Natur unmittelbar gewiß ist, also unleugbar feststeht, so ist diese Fassung die einzig mögliche, um die Freiheit in der Welt zu behaupten. Die ganze Frage der Freiheit geht demnach auf diesen Punkt: wie kann der intelligible Charakter den empirischen machen? Wie kann dieser durch jenen begründet sein? Oder mit anderen Worten: Wie kann die Ursache einer Erscheinung Etwas sein, das nie erscheint? wie kann dasselbe Subject zugleich als Erscheinung und als Ding an sich gedacht werden? In dieser Form bleibe das kosmologische Problem stehen. Es entspricht genau dem psychologischen: „Wie kann in einem denkenden Subject äußere Anschauung, die des Raumes, stattfinden?" Dies sind die Fassungen beider Probleme, deren Auflösung im Wege der Erkenntniß nicht möglich ist.[1]

Aber wie ist es möglich, muß man fragen, daß unter dem kritischen Gesichtspunkte die Ursache einer Erscheinung überhaupt als Ding an sich gedacht wird? Wie ist der intelligible Charakter auch nur denkbar? Muß nicht die Ursache jeder Erscheinung selbst Erscheinung sein? Gilt der Begriff der Ursache nicht bloß von Erscheinungen, von Gegenständen der Erfahrung, auf welche er vermöge seines Schemas eingeschränkt werden mußte? Wie also kann ein Ding an sich als Ursache gedacht werden? Mit anderen Worten: wie kann eine Idee oder ein reiner Vernunftbegriff Causalität haben? Es ist früher erklärt worden, wie die Vernunft (Verstand) den Begriff der Causalität erzeugt und durch diesen Begriff Erfahrungen macht. Jetzt ist die Frage, wie die Vernunft selbst Causalität haben oder selbst Ursache sein kann? Causalität ist in allen Fällen Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit: dies gilt von der

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Abschn. IX. Nr. III.: „Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit". (Bd. II. S. 423—434.)

unbedingten (intelligibeln) Causalität so gut als von der bedingten (natürlichen); diese schließt die Freiheit aus, während jene sie einschließt.

Das Gesetz, welches die Freiheit der Handlung ausschließt, ist ein solches, von dem nicht abgewichen werden kann: das Naturgesetz; wogegen das Gesetz der Freiheit oder das Sittengesetz die Möglichkeit ihm widerstreitender und zuwiderlaufender Handlungen in sich schließt. Das Naturgesetz sagt: so muß es geschehen; das Freiheitsgesetz: so soll es geschehen. Das Sollen drückt auch die Nothwendigkeit einer Handlung aus, aber einer Handlung, deren Subject der Wille ist. Sollen ist nothwendiges Wollen. In den natürlichen Begebenheiten, in den mathematischen Verhältnissen hat das Sollen keinen Sinn, wohl aber gilt es in allen moralischen Handlungen: die Ursache der letzteren ist ein Gesetz der reinen Vernunft, eine Idee, eine intelligible Ursache. Moralische Handlungen sind mithin nur möglich, wenn die Vernunft Causalität hat. Doch können sie hier nicht als Beweisgrund, sondern nur als Beispiel dienen, um zu zeigen, wie die Vernunft Causalität haben kann, denn die intelligible Ursache soll nicht auf die moralischen Handlungen eingeschränkt sein. Als kosmologisches Problem gilt sie von allen Erscheinungen. Wenn nun die intelligible Ursache nichts anderes sein kann, als ein nothwendiger Wille, so ist es der Wille, der allen Erscheinungen und Vorstellungen zu Grunde gelegt werden muß.

Hier ist die Stelle der kantischen Philosophie, woraus Schopenhauer die seinige ableitet.[1] Die wahre Auflösung des kosmologischen Problems, welche Kant für unmöglich erklärt und darum zurückhält, ist nach Schopenhauer „die Welt als Wille". Raum, Zeit, Causalität begründen „die Welt als Vorstellung", der intelligible Charakter ist „die Welt als Wille". Daraus erklärt sich, warum Schopenhauer unter allen Philosophen auf Kant, unter allen kantischen Untersuchungen auf die transscendentale Aesthetik und die Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter das entscheidende Gewicht gelegt hat: diese letztere gilt ihm als die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinnes.

Kant mußte den Begriff einer intelligibeln Ursache fassen, denn er mußte nach einem Grunde fragen, welcher die Vorstellungen macht. Ein anderes ist der Grund, welcher eine Vorstellung bedingt, indem er ihren

---

[1] Kritik d. r. V. (Bd. II. S. 424—428.)

Zeitpunkt bestimmt, ein anderes der Grund, welcher die Vorstellung selbst hervorbringt: der erste Grund ist die empirische, der zweite die transscendentale oder intelligible Ursache. Die empirische Ursache ist selbst eine Vorstellung; die intelligible Ursache ist keine. Da nun unter dem kritischen Gesichtspunkte die Erscheinungen sämmtlich nichts anderes sind als Vorstellungen, so mußte der Grund, welcher die Erscheinungen macht, als intelligible Ursache bestimmt werden. Die empirische Ursache erklärt, warum die Erscheinung im Laufe der Dinge gerade in diesem Zeitpunkte, unter diesen Umständen u. s. f. hervortritt. Die intelligible Ursache, wenn sie begriffen werden könnte, würde erklären, warum das vorgestellte Dasein *diese* Erscheinung ist, dieser so bestimmte Charakter, diese eigenthümliche Individualität.

In diesem Sinne fordert die kritische Philosophie zu den Erscheinungen intelligible Ursachen. Und nennen wir dasjenige, welches entschieden Causalität hat, obwohl es nie erscheint, intelligible Ursache, so liegt dieser Begriff der Vernunftkritik so nahe, daß sie ihn aus sich selbst schöpfen und aus ihren eigenen Untersuchungen darstellen kann. Was war der Grund der Größen als der Gegenstände der Mathematik? Raum und Zeit. Und der Grund von Raum und Zeit? Die reine Vernunft selbst, sofern sie anschaut. Raum und Zeit sind nicht Erscheinungen, aber Ursachen aller Erscheinungen, die Vernunft ist Ursache von Raum und Zeit. *Wie* die Vernunft diese Ursache ist, das ist schlechterdings unerklärlich. Wenn die Vernunft nicht Ursache ihrer Anschauungen und Begriffe, wenn diese Anschauungen nicht Ursachen der Erscheinungen, diese Begriffe nicht Ursachen der Erfahrung wären, so wären alle Untersuchungen der Kritik umsonst und ihre ganze Arbeit nichtig. Sie wollte die Bedingungen, d. h. die Ursachen der Mathematik und Erfahrung erklären; diese Ursachen konnten in keiner Erfahrung, sondern nur vor aller Erfahrung gegeben sein, sie sind nicht empirische, sondern intelligible. Also *intelligible* Ursachen sind es, welche die Kritik zu entdecken sucht: ihre ganze Aufgabe ist nicht aus dem empirischen, sondern nur aus dem intelligibeln Charakter der Vernunft aufzulösen. Warum aber die menschliche Vernunft diesen und keinen anderen intelligibeln Charakter hat, warum die Anschauungen und Begriffe gerade diese und keine anderen sind? Dies ist die absolute Grenze aller kritischen Fragen! Soviel ist klar: entweder sind die Entdeckungen der Vernunftkritik keine, oder was sie entdeckt hat, ist der intelligible Charakter der menschlichen Vernunft, also deren unbedingte Causalität und

in diesem Sinne deren Freiheit oder Wille. Damit ist die subtile und dunkle Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter aufgehellt und als wohlbegründet im Geiste der kritischen Philosophie erwiesen.

III. Das nothwendige Wesen als außerweltlich.

Es ist gezeigt, wie die Freiheit als intelligibler Charakter der Natur nicht widerstreitet, also die Sätze der dritten Antinomie einander nicht entgegengesetzt sind, sondern beide bejaht werden können. Aehnlich verhält es sich mit der letzten Antinomie. Die Bedingung und das bedingte Dasein sind verschiedenartig, sie können grundverschieden sein; es ist denkbar, daß alle Erscheinungen, deren jede ihrem Dasein nach zufällig ist, insgesammt von einem Wesen abhängen, welches nicht zufällig, sondern nothwendig existirt, daher nicht Erscheinung ist, sondern Ding an sich. Die Abhängigkeit aller Erscheinungen schließt das mögliche Dasein eines nothwendigen Wesens nicht aus, d. h. sie beweist nicht dessen Unmöglichkeit; freilich beweist sie auch nicht seine Möglichkeit. Sie verbietet nicht, daß man ein solches Wesen annimmt: das ist alles. Da aber kein empirisches Dasein als nothwendig erscheint, so wird das nothwendige Wesen nie als Erscheinung erkannt, auch nicht als zur Erscheinung gehörig gedacht werden können. Darin unterscheidet sich das nothwendige Wesen von der Causalität durch Freiheit. Diese Freiheit, der intelligible Charakter, mußte als Grund der Vorstellungen gedacht werden, also als zur Erscheinung und zur Welt gehörig. Das schlechthin nothwendige Wesen dagegen kann nur gedacht werden als zur Welt *nicht* gehörig, d. h. als ein außerweltliches Wesen. Wenn die Thesis der vierten Antinomie das nothwendige Wesen nur in diesem Sinne behauptet, und die Antithesis dasselbe in diesem Sinne nicht verneint, so ist zwischen beiden Sätzen kein Widerstreit mehr vorhanden.

Das nothwendige Wesen, als ein schlechthin außerweltliches, von der Welt ganz unabhängiges gedacht, bildet den Begriff Gottes. Es leuchtet ein, daß durch diesen Begriff keine Erscheinung vorgestellt, keine Erscheinungen verknüpft, also keine Erfahrung oder Erkenntniß gemacht werden kann: der Begriff Gottes ist kein Verstandesbegriff. Noch weniger läßt sich dieser Begriff aus der Erfahrung schöpfen oder durch Erfahrung beweisen: er ist kein Erfahrungsbegriff. Mithin kann der Begriff Gottes nur durch bloße Vernunft gebildet, das Dasein Gottes nur durch bloße Vernunft bewiesen werden: der Begriff Gottes ist daher Idee (Vernunftbegriff), und der Beweis vom Dasein Gottes,

wenn er überhaupt möglich ist, kein anderer als der ontologische. Ob ein solcher Beweis möglich ist, steht in Frage. Diese Frage zu entscheiden, ist die letzte Aufgabe der Kritik.

Vierzehntes Capitel.

Die rationale Theologie und deren Widerlegung. Das Ideal der reinen Vernunft.

I. Die Gottesidee als Vernunftideal.

Unter den Weltbegriffen zeigte sich zuletzt der eines schlechthin nothwendigen Wesens. Dieser Begriff unterscheidet sich auf eine sehr charakteristische Weise von allen anderen kosmologischen Ideen. Vergleichen wir ihn mit den Ideen der Weltgröße, des Weltinhalts, der Weltursache, so springt dieser Unterschied sogleich in die Augen. Die Weltgröße und die einfachen Elementarsubstanzen der Dinge waren in sich widerspruchsvolle und darum unmögliche Vorstellungen. Einen logischen Widerspruch dieser Art führt der Begriff eines schlechthin nothwendigen Wesens nicht mit sich: er ist denkbar, was jene beiden Begriffe nicht sind. Er ist ebenso denkbar, wie die Idee einer unbedingten Ursache oder der transscendentalen Freiheit. Während aber die freie Causalität gedacht sein will als zur Welt gehörig, als inwohnender Grund der Erscheinungen, der selbst nicht erscheint, als intelligibler Charakter, so kann das schlechthin nothwendige Wesen nur als **nicht** zur Welt gehörig, als getrennt und unabhängig von der Kette der Erscheinungen, d. h. als außerweltlich gedacht werden. Damit hört diese Vorstellung auf kosmologisch zu sein und wird theologisch: das schlechthin nothwendige, von der Welt unterschiedene Wesen ist kein Weltbegriff mehr, sondern enthält die Hinweisung auf den Gottesbegriff.

Jeder Begriff wird bestimmt durch seine Merkmale. Wenn diese sämmtlich gegeben sind, so ist er vollkommen oder durchgängig bestimmt. **Alle** denkbaren Prädicate schließen die Merkmale eines jeden Begriffs, also auch die der Vorstellung Gottes in sich. Nun sind **alle** möglichen Prädicate alle bejahenden und alle verneinenden; die bloß logische Bejahung oder Verneinung ist lediglich formal und daher gegen die Sache oder den Inhalt des Begriffs gleichgültig. Jede Setzung nennt man

eine logische Bejahung, ohne Rücksicht auf den Inhalt des Gesetzten, welcher sehr wohl etwas Negatives, den Mangel eines wirklichen Seins bedeuten kann: daher unterscheidet Kant die logische Bejahung und Verneinung von der transscendentalen, welche letztere nicht bloß auf die Form des Setzens, sondern auf den Inhalt der Sache geht. Was in diesem Sinne bejaht wird, ist eine wirkliche Realität, ein positives, reales Sein; was in diesem Sinn als Verneinung oder Negation gilt, ist der Mangel (die Abwesenheit oder Schranke) einer solchen Realität.

Wenn es sich nun um die durchgängige Inhaltsbestimmung eines Begriffs handelt, so sind alle möglichen Prädicate, in deren Inbegriff dieselbe enthalten ist, alle Realitäten und alle Negationen nicht in der logischen, sondern in der transscendentalen oder sachlichen Bedeutung des Worts. Nun ist klar, daß ein schlechthin nothwendiges Wesen von keinem anderen abhängig, durch kein anderes bedingt sein kann; vielmehr müssen alle anderen Wesen von ihm abhängen. Daher muß das schlechthin nothwendige Wesen als der Grund aller übrigen gedacht werden, als das Urwesen, welches zu allen anderen die reale Möglichkeit ausmacht, und zu welchem die eingeschränkten und bestimmten Dinge sich verhalten, wie die Figuren zum Raum: es muß gedacht werden als der Inbegriff aller möglichen Prädicate. Widerstreitende Merkmale können demselben Wesen nicht zugleich zukommen; folglich kann jenes nothwendige Wesen nicht zugleich alle Realitäten und alle Negationen in sich begreifen, sondern entweder die einen oder die anderen. Als der Inbegriff aller Negationen wäre es aus lauter mangelhaften Prädicaten zusammengesetzt; daher kann das nothwendige Wesen nur als der Inbegriff aller Realitäten gedacht werden: als das allerrealste oder allervollkommenste Wesen.[1]

So ist der Begriff Gottes durch alle seine Merkmale bestimmt: diese sind alle Realitäten. Was durch alle seine Merkmale bestimmt ist, ist durchgängig bestimmt; das durchgängig bestimmte Object ist allemal das einzelne, nie das allgemeine. Arten und Gattungen enthalten immer nur einen Theil der Merkmale des Individuums; je weniger sie enthalten, um so höher und allgemeiner sind die Begriffe; ihr Umfang wächst im umgekehrten Verhältniß zu ihrem Inhalt. Nur

[1] Die dogmatische Metaphysik nannte es «omnitudo realitatis», «ens realissimum», Urwesen (ens originarium, ens summum), Quelle aller übrigen (ens entium).

das Individuum ist durchgängig bestimmt, und jeder durchgängig bestimmte Begriff ist die Vorstellung eines Individuums. Da nun der Gottesbegriff in allen seinen Merkmalen oder durchgängig bestimmt ist, — denn er muß gedacht werden als der Inbegriff aller Realitäten — so bildet er die Vorstellung eines einzelnen Wesens oder eine „Idee in Individuo". Eine solche Idee nennt Kant ein „Ideal". Die Gottesidee kann nur als Ideal vorgestellt werden. Es ist nicht die Einbildungskraft, welche dieses Ideal erdichtet, sondern die reine Vernunft, welche es bildet, sobald sie den Gottesbegriff denkt; und da der Inbegriff aller Realitäten ein solches Einzelwesen ausmacht, welches schlechthin einzig in seiner Art ist und seines Gleichen nicht hat, so ist die Gottesidee „das Ideal der reinen Vernunft und zwar deren einziges Ideal".[1]

II. Die Beweise vom Dasein Gottes.

1. Transscendentale und empirische Beweisart.

So lange nun dieses Ideal nichts anderes als eine Idee oder ein reiner Vernunftbegriff sein will, ruht es auf gutem Grunde; sobald es aber den Schein annimmt, ein reales Object zu sein, wird es zum Gegenstande einer Wissenschaft: nämlich der rationalen Theologie, welche das Dasein Gottes zu beweisen unternimmt. Es ist die Aufgabe der Vernunftkritik, diese Beweise zu untersuchen. Wenn sie zeigen kann, daß sie falsch sind, so hat sie die rationale Theologie widerlegt oder deren Unmöglichkeit bewiesen.

Gott muß gedacht werden als das allerrealste Wesen, welches nothwendig existirt. In der Verbindung dieser beiden Begriffe, des allerrealsten Wesens und der nothwendigen Existenz liegt der Zielpunkt aller Beweisführung in Absicht auf das Dasein Gottes. Diese Verbindung darzuthun, steht ein doppelter Weg offen: entweder man beweist von dem allerrealsten Wesen, daß es nothwendig existirt, oder von der nothwendigen Existenz, daß sie das allerrealste Wesen ausmacht. Freilich muß man im letzteren Falle zuvor bewiesen haben, daß überhaupt ein nothwendiges Wesen existirt, und da uns immer nur bedingtes Dasein gegeben ist, so wird man zuvor von dem Bedingten und Zufälligen auf das nothwendige Wesen schließen müssen, vorausgesetzt, daß ein solcher Schluß die Probe besteht. Die Beweisführung nimmt demnach ihren Ausgangspunkt entweder in dem Ver-

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. I.: „Von dem Ideal überhaupt". Abschn. II.: „Von dem transscendentalen Ideal".

nunftbegriffe des allerrealsten Wesens oder in dem Erfahrungsbegriffe des bedingten Daseins: im ersten Falle ist sie a priori oder transscendental, im zweiten a posteriori oder empirisch; beide Beweisführungen zielen auf denselben Punkt und wollen in der bewiesenen Existenz des allerrealsten Wesens zusammentreffen. Die empirische Beweisführung selbst kann wieder einen doppelten Ausgangspunkt haben: entweder das erfahrungsmäßige Dasein der Welt überhaupt oder den planmäßigen Charakter desselben: den ersten Ausgangspunkt bildet die Weltexistenz, den zweiten die Weltordnung; in jenem Falle ist die Beweisführung kosmologisch, in diesem physikotheologisch. Es giebt demnach in der rationalen Theologie drei Beweisarten vom Dasein Gottes: die transscendentale (ontologische), kosmologische und physikotheologische.

Man sieht leicht, daß die empirischen Beweise in einer Täuschung befangen sind. Im Wege der Erfahrung treffen wir immer nur bedingtes Dasein, können also aus empirischen Gründen auch nur auf bedingtes Dasein schließen, das als solches nie schlechthin nothwendig existirt. Wenn wir auf ein schlechthin nothwendiges Dasein schließen, so haben wir den Weg der Erfahrung verlassen und einen reinen Vernunftschluß gemacht, der nun suchen muß, wie er von dem bloßen Begriff des nothwendigen Wesens zur Existenz desselben gelangt. Entweder gehört dieses nothwendige Wesen zur Kette der Erscheinungen, dann ist es ein Glied der Kette und bedingt, wie jedes andere Glied, also nicht absolut nothwendig, oder es ist schlechthin unbedingt, dann gehört es nicht zur Kette der Erscheinungen und ist kein empirischer Begriff, sondern eine Idee, deren Existenz nur ontologisch bewiesen werden kann. Aus dieser Betrachtung folgt, daß alle Demonstration der Existenz Gottes in ihrem Grunde ontologisch ist, daß es überhaupt keine andere Beweisart giebt, und daß die empirischen nicht bloß im Endziele, sondern auch in ihrem Wege mit der ontologischen zusammentreffen. Darum liegt hier die Entscheidung in dem Zusammenstoße der Kritik mit der rationalen Theologie: die Kritik hat ihre Sache gewonnen, wenn sie den ontologischen Beweis widerlegt hat.[1]

In einer wichtigen Schrift seiner vorkritischen Periode hatte Kant diese Schlachtordnung gegen die rationale Theologie schon aufgestellt

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. III. (Bd. II. S. 451—456.)

und vorbereitet; er hatte damals gezeigt, daß die ontologische Beweisart vom Dasein Gottes die einzig mögliche sei, und versucht, den Beweisgrund zu liefern. Was er als solchen aufgeführt hatte, war der Schluß von dem nothwendig existirenden Wesen auf das allerrealste gewesen: dieselbe Beweisform, die er jetzt in den empirischen Beweisen widerlegt. Nur darin hatte sich Kant getäuscht, daß er damals noch den Schluß von einem empirischen Dasein auf ein schlechthin nothwendiges für wohlbegründet gehalten hatte.[1]

2. Der ontologische Beweis.

Die Widerlegung des ontologischen Beweises ist in der Kritik ganz dieselbe als in jener noch vorkritischen Schrift. Der Beweis selbst, welchen Kant den cartesianischen zu nennen liebt, der richtiger der scholastische oder anselmische heißen sollte, schließt aus dem Begriff Gottes ohne weiteres auf dessen reale Existenz. Im Begriff des allerrealsten oder allervollkommensten Wesens müsse unter anderen Eigenschaften die Existenz enthalten sein. Denn gesetzt, diese Eigenschaft sei in jenem Begriffe nicht enthalten, so wäre in eben diesem Punkte der Begriff selbst mangelhaft, also nicht der des vollkommensten Wesens: entweder also existirt dieses Wesen, oder es giebt von ihm auch nicht einmal einen Begriff.

Wenn die Existenz zu den Merkmalen eines Begriffs gehört, so ist der Beweis vollkommen richtig. Der Nerv des Beweises liegt darin, ob die Existenz ein logisches Merkmal bildet oder nicht. Ist sie ein solches, so folgt sie unmittelbar aus dem Begriff durch dessen bloße Zergliederung, so ist der ontologische Beweis nichts anderes als ein analytisches Urtheil oder ein unmittelbarer Verstandesschluß. Die Frage ist leicht zu entscheiden. Sie ist in dieser Fassung von Kant schon zweimal entschieden worden, in jener früheren Schrift und in den „Postulaten des empirischen Denkens".[2] Wäre die Existenz ein logisches Merkmal, so müßte sie sich zu dem Begriff wie jedes andere seiner Merkmale verhalten, der Inhalt des Begriffs müßte ärmer werden, wenn wir die Existenz davon abziehen, reicher, wenn wir sie hinzufügen. Nun aber verändert sich z. B. der Begriff eines Dreiecks gar nicht, ob ich dasselbe bloß vorstelle, oder ob es außer mir existirt:

---

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. (1763.) Vgl. oben Buch I. Cap. XIV. S. 220—235. — [2] S. oben Buch II. Cap. VII. S. 443—445.

die Merkmale, welche das Dreieck zum Dreieck machen, sind in beiden Fällen vollkommen dieselben. So verhält es sich mit jedem Begriffe, mit dem Begriffe Gottes ebenso wie mit dem eines Dreiecks. Daraus erhellt, daß die Existenz nicht zum Inhalte des Begriffs gehört, daß sie kein logisches Merkmal bildet, daß Existenzialsätze niemals analytische Urtheile sind, also in keinem Falle, auch nicht in dem der rationalen Theologie, ein ontologischer Schluß wissenschaftlichen Grund hat.

Existenzialsätze sind allemal synthetisch. Der Begriff bleibt seinem Inhalte nach genau derselbe, ob er existirt oder nicht. Seine Existenz oder Nichtexistenz ändert nur sein Verhältniß zu unserer Erkenntniß. In dem einen Fall ist er ein Gegenstand nur unseres Denkens, in dem anderen ein Gegenstand unserer Erfahrung. So bleibt der Begriff von hundert Thalern in allen seinen Merkmalen derselbe, ob ich die hundert Thaler besitze oder nicht, ob sie in meinem Vermögen vorhanden oder nicht vorhanden sind; das Moment der Existenz verändert hier nicht den Begriff der Sache, sondern nur den Stand meines Vermögens. Aus dem bloßen Begriff eines Dinges folgt die Existenz desselben so wenig, als aus einer gedachten Summe ein reales Vermögen. „Es ist", so schließt Kant seine Kritik, „an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl ebensowenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte."[1]

3. Der kosmologische Beweis.

Der kosmologische Beweis stützt sich auf den erfahrungsmäßigen Begriff des bedingten oder zufälligen Daseins. Es existirt etwas, das durch anderes bedingt ist, also muß zuletzt ein Wesen dasein, das nicht mehr von anderen abhängig, sondern schlechthin unabhängig oder nothwendig existirt, und dieses nothwendige Dasein kann nur als das allerrealste (höchste) Wesen oder Gott begriffen werden: dies ist, kurz gefaßt, der Gang des kosmologischen Beweises, welchen Leibniz den Beweis «a contingentia mundi» genannt hat. Die Beweisführung hat gleichsam zwei Stationen oder Haltpunkte: zuerst wird von dem zufälligen Dasein

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. IV. (Bd. II. S. 456—464.)



auf das schlechthin nothwendige, dann von diesem auf das allerrealste oder höchste Wesen geschlossen.

Untersuchen wir den Weg der Schlußfolgerungen im Einzelnen. Jeder Schritt, den der kosmologische Beweis macht, ist eine dialektische Anmaßung, auf jedem versinkt er ins Bodenlose. Er schließt zuerst von dem zufälligen Dasein auf ein schlechthin nothwendiges, von dem bedingten auf ein unbedingtes; in der Erfahrung ist nur bedingtes Dasein gegeben; also schließt er von einem gegebenen Dasein auf ein nicht gegebenes, auf ein solches, das nie gegeben sein kann. Dieser Schluß ist unmöglich: das Dasein, worauf er zielt, ist kein erreichbares Object, sondern eine Idee; dieses Dasein ist nie durch Erfahrung, sondern allein durch bloße Vernunft gegeben. So ist der kosmologische Beweis auf seinem ersten Schritte durch den Schein beirrt, der ihm als ein objectives Dasein vorspiegelt, was nur Idee oder Vernunftbegriff sein kann. Dies ist seine erste dialektische Anmaßung.

Er behauptet die Existenz eines nothwendigen Wesens, weil sonst eine unendliche Reihe von Bedingungen gegeben wäre, und eine solche unendliche Reihe unmöglich ist. Wer sagt ihm, daß sie unmöglich sei? Womit will man diese Unmöglichkeit beweisen? Widerspricht etwa der unendlichen Reihe der Bedingungen die Erfahrung? Im Gegentheil, sie entspricht dieser Vorstellung; wenigstens ist unter dem empirischen Gesichtspunkte die Reihe der natürlichen Bedingungen niemals vollendet. Freilich ist damit der dogmatische Ausspruch nicht gerechtfertigt, daß die Reihe an sich unendlich sei. Es ist unmöglich, die Unendlichkeit jener Reihe dogmatisch zu behaupten; es ist ebenso unmöglich, dieselbe zu verneinen. Wenn man die Unendlichkeit der Reihe zuerst dogmatisch annimmt, um sie dann dogmatisch zu verneinen, so hat man zwei Irrthümer in einem Zuge begangen: jene Behauptung war der Irrthum in den Antithesen unserer Antinomien, diese Verneinung der Irrthum in den Thesen. Dies ist in der kosmologischen Beweisführung die zweite dialektische Anmaßung.

Und gesetzt, die Reihe der Bedingungen könnte vollendet werden, so dürfte diese Vollendung doch niemals durch ein Wesen geschehen, welches ganz außerhalb der Reihe selbst liegt. Der kosmologische Beweis hat kein Recht, die Reihe der natürlichen Bedingungen willkürlich zu vollenden; die Vollendung, welche er macht, ist unter allen Umständen unmöglich; die Art, wie er sie macht, ist außerdem falsch, denn die Reihe selbst wird keineswegs durch den Begriff

eines nothwendigen Wesens vollendet, welches durch eine unübersteigliche Kluft davon getrennt ist. Dies ist die dritte dialektische Anmaßung.

Endlich, wenn wir den kosmologischen Beweis auch bis zu seiner ersten Station gelangen lassen, wie macht er den Weg zur zweiten? Wie schließt er von dem nothwendigen Wesen auf das allerrealste? Da das nothwendige Wesen doch in der Erfahrung nie existirt, wie beweist er seine Existenz? Er beweist, daß jenes nothwendige Wesen, von dem alle übrigen abhängen, alle Bedingungen des Daseins, d. h. alle Realitäten, in sich begreifen müsse, also auch die Existenz; also erschließt er die Existenz aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens, d. h. er beweist sie ontologisch; er macht diesen falschen Schluß, ohne es zu wissen; er mündet in den ontologischen Beweis, während er glaubt, noch mit dem kosmologischen Strome zu segeln. Diese «ignoratio elenchi» ist seine vierte dialektische Anmaßung. Er verspricht einen neuen Fußsteig und führt zurück in den alten Irrweg. Und so erscheint die kosmologische Beweisführung, nachdem wir sie zergliedert und mit dem Mikroskope der Kritik untersucht haben, als ein ganzes „Nest von dialektischen Anmaßungen".[1]

4. Der physikotheologische Beweis.

Es ist bereits einleuchtend, daß es von dem Dasein Gottes keine empirische Beweisführung giebt. Der physikotheologische Beweis schließt von der Ordnung und zweckmäßigen Einrichtung der natürlichen Dinge auf das Dasein Gottes. Er geht von einer bestimmten Erfahrung aus und ist in dieser Rücksicht seinem Principe nach empirisch; er schließt von der Welt auf Gott und ist in dieser Rücksicht seinem Gange nach kosmologisch. Was überhaupt die empirischen Beweise nicht vermögen, wird auch dieser nicht können. Was dem kosmologischen Beweise fehlschlug, wird eben deshalb auch dem physikotheologischen nicht gelingen. Indessen hat dieser Beweis vor dem kosmologischen den Vorzug, daß er eine erhebende Naturbetrachtung zum Ausgangspunkte nimmt. Die Schönheit, Harmonie und Ordnung der Natur ist eine Erfahrung, welche dem menschlichen Herzen wohlthut, in der wir mit gehobener Stimmung gern verweilen. Diese Erfahrung ist freilich mehr ästhetischer und religiöser als wissenschaftlicher Art. Der physikotheologische Beweis hat vor allen übrigen Beweisarten diese ästhetische und religiöse Betrachtungsart

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. V. (Bd. II. S. 464—475.)



voraus, die ihm von jeher die Herzen gewonnen hat und für immer die Achtung der Welt sichert. Aber die Erhebung des Gemüthes ist noch nicht die Ueberzeugung des Verstandes. Wir reden jetzt nicht von seiner erhebenden, sondern von seiner überzeugenden Kraft, die mit dem Maße einer nüchternen Kritik geschätzt sein will.

Verfolgen wir also den Gang des Beweises in seinen einzelnen Stadien. Er beginnt mit der Erfahrungsthatsache einer zweckmäßigen Ordnung, in welcher die natürlichen Dinge mit einander übereinstimmen und planmäßig verknüpft sind. Diese Ordnungen sind nicht aus den mechanischen Ursachen der Natur, also nicht aus den Dingen selbst zu erklären; sie sind den letzteren zufällig und setzen ein von der Welt verschiedenes, ordnendes Wesen voraus, das sie hervorbringt. Dieses ordnende Wesen kann keine blinde Macht, sondern muß Intelligenz, Verstand und Wille, mit einem Worte Geist sein; und da die Ordnungen der Natur einmüthig sind, so kann jener weltordnende Geist auch nur als einer gedacht werden, d. h. als die höchste Weltursache oder als Gott.

Räumen wir zunächst ein, der so geführte Beweis sei unwidersprechlich, so hat er in diesem günstigsten Falle nichts weiter dargethan als das Dasein eines weltordnenden Geistes; er hat das Dasein eines Weltbildners oder Weltbaumeisters, nicht das eines Weltschöpfers bewiesen, also weniger, als er beweisen sollte. Er hat im günstigsten Falle seine Aufgabe nicht gelöst. Die Richtigkeit eingeräumt, so ist der physikotheologische Beweis zu eng. Sein Gott ist nur ein formgebendes, kein schaffendes Princip. Aber der Beweis selbst ist in keinem Punkte stichhaltig. Gesetzt, ein solches formgebendes Princip sei zur Erklärung der Dinge nothwendig: warum muß dieses Princip eines, warum ein intelligentes sein? Warum kann die Natur nicht selbst mit blindwirkenden Kräften diese Ordnungen hervorbringen? Sie kann es so wenig, sagt der physikotheologische Beweis, als unsere Häuser, Schiffe, Uhren u. s. f. sich selbst gemacht haben. Diese Werke beweisen deutlich die bildende Hand des Künstlers, der sie zusammengefügt. Die Natur ist ein Kunstwerk, welches auf einen Künstler außer sich hinweist, wie die menschlichen Kunstwerke. Es ist also die Aehnlichkeit oder Analogie der technischen und der natürlichen Werke, auf die sich jener Schluß gründet, der aus den Ordnungen der Natur die Einheit und Intelligenz ihres Urhebers beweisen möchte. Ein Analogieschluß aber kann selbst im günstigen Falle die Sache nur wahrscheinlich machen, aber nicht gewiß.

Man darf von der Wirkung auf die Ursache schließen, und zwar auf eine der Wirkung proportionale Ursache. Der physikotheologische Beweis behauptet, daß zu den absichtsvollen Wirkungen in der Natur Gott allein die proportionale Ursache sein könne. Wer will aber in diesem Fall die Proportion zwischen Ursache und Wirkung messen? Wer will bestimmen, wie groß die Macht und Weisheit jener weltordnenden Ursache sein müsse, damit sie den vorhandenen Wirkungen entspreche? Denn zu sagen, daß sie sehr groß und über alles menschliche Vermögen erhaben sein müsse, wäre ein ganz unbestimmter und nichtssagender Ausdruck. Will man aber jene Ursache vollkommen und genau bestimmen als den Inbegriff aller Realitäten, als die absolute Allmacht und Weisheit, so ist diese so bestimmte Ursache dem natürlichen Schauplatze ihrer Wirkungen dergestalt entrückt, daß von einer Proportion zwischen beiden, von einer Einsicht in diese Proportion nicht mehr die Rede sein kann.

Um also das Dasein eines Weltschöpfers zu beweisen, reicht der physikotheologische Beweis in keinem Falle aus. Er könnte, wenn alles gut ginge, höchstens das Dasein eines Weltbildners beweisen. Dieses Dasein zu beweisen, schließt er nach Analogie, also nach einem Beweisgrunde, dessen Tragweite unter allen Umständen nur bis zur Wahrscheinlichkeit, aber in dem gegebenen Falle nicht einmal so weit reicht, weil hier eine Ursache ohne alles Verhältniß zur Wirkung, ohne jede mögliche Einsicht in dieses Verhältniß gelten soll. Es bleibt daher dem physikotheologischen Beweise nichts übrig, als von der zufälligen Thatsache der natürlichen Ordnung in den Dingen auf eine letzte nothwendige Ursache zu schließen. Daß in der That eine solche Ordnung existirt, ist keineswegs bewiesen, sondern nur angenommen; es ist keine wissenschaftliche, sondern eine ästhetische Erfahrung, die keine logische Beweiskraft hat. Zugegeben, jene Ordnung existire, die Dinge in der Natur seien überall in zweckmäßiger Uebereinstimmung mit einander verknüpft: so könnte diese Harmonie recht wohl aus der natürlichen Anlage der Dinge selbst hervorgegangen, also in der Natur selbst begründet sein.

Daher ist weder die Thatsache einer zweckmäßigen Naturordnung, noch auch die Zufälligkeit derselben bewiesen. Diese beiden ersten Ausgangspunkte des physikotheologischen Beweises sind unbewiesene und unbeweisbare Annahmen. Lassen wir sie gelten, so ist von hier an unser Argument nichts anderes als ein Schluß vom zufälligen Dasein

auf ein schlechthin nothwendiges, d. h. der kosmologische Beweis, welcher aus dem ontologischen hervorging. In Absicht auf das menschliche Gemüth ist der physikotheologische Beweis von allen der einflußreichste und stärkste; in wissenschaftlicher Rücksicht ist er von allen der schwächste und mangelhafteste, denn er theilt alle Gebrechen der kosmologischen und ontologischen Beweisführung und hat außerdem noch seine eigenthümlichen Fehler. Nachdem Kant den ontologischen Beweis widerlegt hat, führt er auf ihn den kosmologischen zurück und auf beide den physikotheologischen. So sind alle möglichen Beweise vom Dasein Gottes widerlegt und der Beweis geführt, daß es keine rationale Theologie giebt. Die letzte Aufgabe der transscendentalen Dialektik ist damit gelöst und die Untersuchung der Vernunftkritik in ihrem ganzen Umfange vollendet.[1]

III. Kritik der gesammten Theologie.

1. Deismus und Theismus.

Doch steht der rationalen Theologie noch ein Ausweg offen, welchen die Kritik an dieser Stelle zwar nicht näher verfolgt, wohl aber bemerkt und bezeichnet. Sie hat bewiesen, daß es keine rationale Theologie aus theoretischen Gründen giebt; es könnte sein, daß sie aus praktischen Gründen möglich wäre. Wenn die Theologie überhaupt die Erkenntniß Gottes zum Ziele hat, so sind dazu zwei Wege denkbar: der eine durch übernatürliche Offenbarung, der andere durch die menschliche Vernunft; den ersten Weg nimmt die geoffenbarte Theologie, den zweiten die rationale. Wir reden hier nur von der zweiten. Die menschliche Vernunft selbst kann die Erkenntniß Gottes auf doppelte Weise versuchen: entweder schöpft sie dieselbe aus bloßen Begriffen oder aus der Betrachtung der Natur- und Menschenwelt: im ersten Falle ist die rationale Theologie transscendental, im zweiten natürlich. Die reinen Begriffe, aus denen die Erkenntniß Gottes geschöpft wird, sind entweder der Begriff des allerrealsten Wesens oder der Begriff der Welt als eines zufälligen Daseins, dessen Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen sein muß: im ersten Falle nennt Kant die transscendentale Theologie „Ontotheologie", im zweiten „Kosmotheologie". Denn auch der Begriff der Welt im Ganzen, als eines zufälligen Daseins, ist nicht aus der Naturbetrachtung geschöpft, sondern ein bloßer Vernunftbegriff.

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. VI. (Bd. II. S. 475—482.)

Welchen von beiden Begriffen man der Erkenntniß Gottes zu Grunde lege, so wird in beiden Fällen Gott nur erkannt als die oberste Weltursache, als das höchste Wesen: diesen Gottesbegriff nennt Kant „Deismus". Dagegen schöpft die natürliche Theologie ihre Gotteserkenntniß nicht aus dem bloßen Weltbegriff, sondern aus der Betrachtung der Natur- und Weltordnung, die keineswegs ein bloßer Begriff ist. Die Ordnungen der Welt weisen auf einen Geist als ihren letzten Grund hin: auf Gott, nicht bloß als Weltursache, sondern als Welturheber, auf einen lebendigen, persönlichen Gott. Dieser Theismus, wie Kant den Begriff des persönlichen Welturhebers nennt, gründet sich auf die natürlichen oder auf die sittlichen Ordnungen der Welt: im ersten Falle ist er die Grundlage der „Physikotheologie", im zweiten die der „Moraltheologie".[1]

2. Theoretische und praktische Theologie.

Alle rationale Theologie ist entweder deistisch oder theistisch; die deistische ist in allen ihren Beweisgründen, die theistische in ihren physikotheologischen von der Kritik widerlegt worden: es bleibt daher als der letzte noch mögliche Ausweg einer rationalen Gotteserkenntniß nur die Moraltheologie übrig. Die sittlichen Ordnungen sind nicht durch die Natur gesetzt, sondern durch den Willen, sie sind Vernunftzwecke, welche ausgeführt werden sollen. Was geschehen soll, ist nicht aus theoretischen, sondern aus praktischen Gründen nothwendig: der Ausdruck dieser Nothwendigkeit ist eine Forderung, kein theoretischer Satz, sondern ein praktischer. Die theoretische Theologie gründet sich auf Theoreme, die praktische auf Postulate. Nachdem der Grund der theoretischen Theologie widerlegt worden ist, bleibt noch übrig, den Grund der praktischen zu prüfen.[2]

3. Die theoretische Theologie als Kritik der dogmatischen.

Die Vernunftkritik ist demnach weit entfernt, das Dasein Gottes zu verneinen: sie verneint nur unsere Erkenntniß desselben, und zwar nur die theoretische; es giebt keine rationale Theologie als Wissenschaft, sondern nur als Kritik. Sie darf in Rücksicht auf das Dasein und Wesen Gottes nichts bejahen oder verneinen, sondern soll

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. VII. (Bd. II. S. 483 u. 484.) — [2] Ebendas. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. VII. (Bd. II. S. 484 u. 485.)

nur die dogmatischen Behauptungen einer verblendeten Metaphysik untersuchen, beurtheilen, widerlegen; sie ist durchaus nicht positiv, sondern nur kritisch. Wenn es daher eine positive Theologie giebt, so kann diese einzig und allein die praktische sein; wenn das Wesen Gottes auf irgend eine bejahende Weise ausgedrückt werden kann, so läßt es sich nur als Grund der moralischen Weltordnung, als moralischer Welturheber, als sittlicher Weltzweck auffassen: dieser Begriff, der höchste, den es überhaupt giebt, ist das eigentliche Ziel, auf welches die theologischen Ideen hindeuten.

Die Kritik hat alles gethan, um der rationalen Theologie eine solche Richtung zu geben, wenigstens hat sie ihr alle Wege genommen, die den Gottesbegriff unter anderen als moralischen Gesichtspunkten suchen; sie hat jede unechte Erkenntniß Gottes von Grund aus widerlegt und gezeigt, wie Gott nicht vorgestellt werden darf. Dieses Ergebniß ist freilich zunächst nur negativ, aber weil es alle unechten Vorstellungsweisen erkennbar macht, so hat es die große Bedeutung, die einzig mögliche Gottesidee positiver Art vorzubereiten und (negativ) zu begründen. Aus theoretischen Beweisgründen darf das Dasein Gottes weder bejaht noch verneint werden: die dogmatische Verneinung ist atheistisch, die dogmatische Bejahung entweder deistisch oder theistisch nach menschlicher Analogie, d. h. anthropomorphistisch.

Darin also besteht die negative Summe der Kritik, daß in theologischer Rücksicht die atheistischen, deistischen und anthropomorphistischen Vorstellungsweisen in gleicher Weise als falsch und ungültig erkannt sind. Was den Anthropomorphismus betrifft, so unterscheidet Kant den „dogmatischen" vom „symbolischen": jener überträgt menschliche Eigenschaften auf Gott, dieser braucht menschliche Verhältnisse moralischer Art, wie z. B. das eines Vaters zu seinen Kindern, um unter diesem Bilde das Verhältniß Gottes zur Menschheit anschaulich zu machen. Diese Vorstellung ist mit Bewußtsein symbolisch und gilt nicht von dem Wesen Gottes an sich, sondern bloß von seinem Verhältnisse zur Welt.[1] Ueberall, wo die Kritik negativ verfährt, ist sie ein zweischneidiges Schwert, welches die dogmatischen Lehrbegriffe, ob sie ihren Gegenstand bejahen oder verneinen, trifft und nach beiden Seiten vernichtet. In der Seelenlehre wurde der Mate-

---

[1] Kritik d. r. V. (Bd. II. S. 485—490.) Vgl. Proleg. Th. III. § 56—58.

rialismus, in der Kosmologie der Naturalismus, in der Theologie der Atheismus und mit ihm der Fatalismus ebenso entschieden widerlegt und als ungültig nachgewiesen, wie die gegentheiligen Systeme.

IV. Die kritische Bedeutung der Ideenlehre.

1. Die Ideen als Maximen der Erkenntniß.

Es ist hier der Ort, um die gesammte Ideenlehre, wie sie jetzt beschlossen vorliegt, unter einem gemeinschaftlichen und endgültigen Gesichtspunkte zusammenzufassen. Alle diese Ideen der Seele, der Welt, Gottes haben denselben Ursprung, dasselbe Schicksal, dieselbe Bestimmung. Ihr Ursprung war die Vernunft als das Vermögen der Principien, ihr Schicksal jener falsche Gebrauch, welchen die von einem natürlichen Scheine irre geleitete Vernunft von ihren Ideen macht, indem sie dieselben als Objecte möglicher Erkenntniß ansieht. Welches ist ihre wahre, gemeinschaftliche Bestimmung? Was gelten sie eigentlich für die menschliche Erkenntniß, da sie deren Gegenstände niemals sein können? Welcher richtige oder „immanente Gebrauch" darf in dieser Absicht von den Ideen gemacht werden?

Als Objecte angesehen, erscheinen sie als die Principien der Dinge, als deren absolute Einheit und System: die psychologische als das eine den inneren Erscheinungen zu Grunde liegende Subject, die kosmologische als das Weltganze, die theologische als der unbedingte Grund aller Dinge oder als das höchste Wesen: sie erscheinen in allen diesen Fällen als objective Einheit, zufolge jenes unvermeidlichen Scheines, welcher die menschliche Vernunft zu dem Unternehmen einer Metaphysik des Uebersinnlichen verleitet. Dagegen richtig angesehen, als bloße Ideen, die nicht Objecte sind und nur in unserer Vernunft existiren, verlieren sie den Schein der Objectivität, ohne deshalb gehalt- und bedeutungslose Hirngespinste zu werden; sie hören nicht auf, Principien zu sein, welche den Begriff der Einheit ausdrücken und fordern: nur sind ihre Objecte nicht die Dinge, sondern unsere Erkenntniß der Dinge; nur bezieht sich die Einheit, welche sie fordern, nicht auf das objective Dasein, sondern auf unsere Erfahrung: sie fordern die Einheit nicht der Dinge, sondern der Erkenntniß, also eine subjective Einheit, welche darum nicht weniger nothwendige Geltung in Anspruch nimmt.

Principien, deren Geltung lediglich subjectiv ist, nennt Kant „Maximen". Als solche gelten die Ideen, nachdem sie den

falschen Schein eines objectiven Daseins abgelegt haben: als Maximen, welche sich zunächst auf unser Wissen oder auf unsere Verstandeserkenntnisse beziehen. Empirisch, wie diese Erkenntnisse sind, entbehren sie der systematischen Vollendung, es ist nicht möglich, daß sich die Erfahrung jemals in einer vollkommenen wissenschaftlichen Einheit abschließt, aber das hindert nicht, daß sie unausgesetzt nach einem solchen Ziele strebt. Diese Vollendung ist ihre nothwendige Aufgabe. Setzen wir, daß die Erkenntniß ihr Ziel erreicht hätte, so wäre sie keine Erfahrung; setzen wir, daß die Erfahrung gar nicht nach systematischer Vollendung strebte, so wäre sie keine Erkenntniß. So gewiß es empirische Erkenntniß giebt, so nothwendig ist mit ihr jenes Ziel verbunden. Die Ideen, als Maximen genommen, bezeichnen dieses Ziel und richten darauf unausgesetzt unsere Erkenntniß; sie geben der letzteren keine Gesetze, wie die reinen Verstandesbegriffe, sondern nur eine Richtschnur, oder wie Kant diesen Unterschied gern ausdrückt: die Ideen sind nicht constitutive, sondern regulative Principien.

Was sie feststellen, ist kein Gegenstand, sondern nur ein Ziel, eine Aufgabe, die zur Wissenschaft als solcher gehört und ihr beständig vorschwebt. Die letzte Lösung dieser Aufgabe wäre das in allen seinen Theilen vollendete System der menschlichen Erkenntniß, die vollständig entwickelte und ausgebaute Welt der Begriffe. Dieses vollendete System könnte nichts anderes sein, als was schon Plato in seiner Ideenwelt, wie in einem logischen Grundrisse, vorgestellt hatte: die Erkenntniß, welche von den einzelnen Dingen anhebt und von den untersten Geschlechtern durch Arten und Gattungen emporsteigt bis zu einer obersten Einheit, welche gleichsam die Spitze der Begriffswelt bildet; dieses System, in seiner Vollendung gedacht, wäre die höchste Einheit in der höchsten Mannichfaltigkeit. Die Einheit besteht in der Gattung, die alle Arten und Individuen unter sich befaßt, die Mannichfaltigkeit in den Arten und Unterarten, in dem ganzen Reiche der Besonderheiten, in welche die Gattung zerfällt.

a. Das Princip der Homogeneität.

Um jene Einheit zu erreichen, muß die Wissenschaft ihre Begriffe unausgesetzt vereinigen, das Gleichartige in ihnen suchen und denselben als höhere Gattung überordnen; sie muß nach der höchsten Vereinigung streben, nach einem Begriffe von absolutem Umfang. Dieses Streben ist ein nothwendiges Regulativ der Erkenntniß. Wenn wir es in der Form eines Gesetzes ausdrücken, so ist es das logische Gesetz der

Gattungen, der Homogeneität, welches verlangt, daß man die Principien nicht unnöthig vermehre: «entia praeter necessitatem non esse multiplicanda».

b. Das Princip der Specification.

Um die höchste Mannichfaltigkeit zu erreichen, muß die Wissenschaft unausgesetzt ihre Begriffe unterscheiden, die specifischen Differenzen überall aufsuchen, kein Merkmal übersehen, sich ganz in den Inhalt ihrer Begriffe vertiefen und in deren letzte Besonderheiten eingehen. Diese Unterscheidung der Begriffe giebt den Reichthum der Arten, die sich wieder in Unterarten spalten, deren keine die unterste sein darf. Die fortgesetzte Vereinigung der Begriffe macht den Umfang und die Einheit, die fortgesetzte Unterscheidung und Theilung den reichen und mannichfaltigen Inhalt des wissenschaftlichen Systems. Dieses zweite Regulativ, in der Form eines Gesetzes ausgedrückt, ist das logische Princip der Arten, das Gesetz der Specification, welches verlangt, daß man die Verschiedenheiten in der Natur nicht leichthin übersehe und voreilig vermindere: «entium varietates non temere esse minuendas».

c. Das Princip der Continuität (Affinität).

Von der höchsten Mannichfaltigkeit zur höchsten Einheit führt der Weg der systematischen Erkenntniß durch die unteren Geschlechter, Arten und Gattungen; zwischen beiden liegt das unendliche Reich der mittleren Artbegriffe. Nach oben steigen wir empor im Wege einer immer zunehmenden Einheit und Gleichartigkeit der Begriffe, nach unten steigen wir herab im Wege einer immer zunehmenden Verschiedenheit: der Weg nach oben ist die sich zuspitzende Einheit, der Weg nach unten die sich ausbreitende Mannichfaltigkeit. Nun ist die Erfahrung, welche diesen Weg beschreibt, eine in sich zusammenhängende und continuirliche; also wird auch der Weg selbst continuirlich sein müssen, d. h. es giebt zwischen je zwei Punkten des Weges, zwischen einem höheren und niederen Artbegriffe keinen Sprung, sondern unendlich viele Mittelglieder, welche allmählich von der niederen zur höheren Stufe und umgekehrt auf- und abwärts führen.

Ohne eine solche Continuität in der Stufenleiter der Begriffe giebt es keine systematische Ordnung und Einheit unseres Wissens. Die Idee, welche unserer Erkenntniß die systematische Einheit und

Vollendung zur Aufgabe machte, muß diesen continuirlichen Stufengang der Begriffe als das nothwendige Bindeglied der höchsten Einheit und höchsten Mannichfaltigkeit verlangen: sie muß fordern, daß die höchste Gattung mit der untersten Art durch die Stufenleiter der Mittelarten zusammenhänge, daß mithin alle Begriffe, alle Arten durch dieses lebendige Band der Gemeinschaft mit einander verknüpft seien, daß die ganze Natur eine große Familie bilde, in welcher jedes Glied mit allen übrigen in näherem oder entfernterem Grade verwandt ist. Wenn wir dieses Regulativ grundsätzlich ausdrücken, als ob es ein Gesetz der Dinge selbst wäre, so ist es das Princip der Affinität, das Gesetz des continuirlichen Zusammenhanges der Naturformen: «lex continui specierum (lex continui in natura)», «datur continuum formarum». Denn die Continuität in der Natur, das stufenartige Wachsthum der Verschiedenheit, ist zugleich die durchgängige Affinität aller Erscheinungen, gleichsam die genealogische Ordnung der Dinge.

Wenn diese Weltbetrachtung dogmatisch und das System unserer Begriffe und Erkenntnisse zugleich das System der Dinge oder die objective Weltverfassung wäre, so würde die Welt in einem solchen continuirlichen Stufenreich der Dinge bestehen, welches in Gott als in seiner höchsten und absoluten Einheit gipfelt: dann wäre jedes Ding ein beseeltes Wesen, das Weltall ein Ganzes und Gott dessen oberste und höchste Ursache; dann wären die psychologische, kosmologische, theologische Idee objective Realitäten, und das leibnizische System gerechtfertigt. Indessen ist diese Betrachtungsweise lediglich kritisch: sie ist nicht das System der Dinge, sondern nur das unserer Erkenntnisse; sie ist durchaus subjectiv, aber darum nicht willkürlich, sondern eine nothwendige Maxime, ein regulatives Princip unseres Wissens, welches letztere immer empirisch bleibt und darum seiner Idee nie ganz entsprechen, dieselbe nie vollkommen erreichen kann, aber als (empirische) Erkenntniß dieses Ziel nothwendig haben muß und sich stets nach demselben richtet. Die Ideen beziehen sich nicht auf die Dinge, sondern nur auf unseren Verstand und Willen. Jetzt ist die Rede von ihrer Beziehung auf unseren Verstand. In dieser Rücksicht sind sie das Vorbild der Wissenschaft, nicht deren Gegenstand, gleichsam der Archetyp nicht der Dinge, sondern nur unserer Erkenntniß der Dinge. Dies ist der Unterschied zwischen der platonischen und kantischen Ideenlehre: jene ist dogmatisch, während diese kritisch ist; dort sind die Ideen die

Begriffe und Musterbilder der Dinge, hier dagegen die Ziele und Vorbilder unserer Begriffe.[1]

2. Die theologische Idee als regulatives Princip.

Jetzt leuchtet vollständig ein, welche Bedeutung unter dem kritischen Gesichtspunkte die theologische Idee für unsere Erkenntniß gewinnt: sie ist kein Gegenstand unseres Wissens, kein erkennbares Object, wie die rationale und theoretische Theologie irrthümlich meinte; aber sie bezeichnet die höchste Einheit und ist als solche der Leitstern der Wissenschaft. Die Wissenschaft darf diesem Leitsterne folgen, ohne darum jemals ihre empirische Grenze zu überschreiten; sie würde dieselbe überschreiten, sobald sie entweder Gott selbst oder aus dem Wesen Gottes die Natur der Dinge erkennen und ableiten wollte. Wenn die menschliche Vernunft Gott zu ihrem erkennbaren Object macht, so wird sie dialektisch; wenn sie Gott zum Erklärungsgrunde der Dinge braucht und theologische Gründe vorbringt, wo sie physikalische suchen und anwenden sollte, so verläßt sie den Faden der Forschung und macht sich die Sache bequem; diese Art der wissenschaftlichen Behandlung ist nicht bloß „träg", sondern auch „verkehrt", da hier zum Ausgangspunkte der Erklärung gemacht wird, was in jedem Falle nur deren letzter und äußerster Zielpunkt sein könnte. Theologische Erklärungen in der Wissenschaft sind allemal das Zeugniß sowohl einer «ratio ignava» als auch einer «ratio perversa». Wohl aber kann die Wissenschaft die Richtschnur der theologischen Idee mit den Principien der empirischen Erklärung vereinigen, denn es hindert und beeinträchtigt unsere empirische Erklärung nicht, daß wir die Dinge nur aus natürlichen Gründen herleiten und zugleich so betrachten, als ob sie von einer göttlichen Intelligenz abstammten; und da das göttliche Wesen als ein zweckthätiges, als der absolute Weltzweck selbst gedacht werden muß, so fällt hier die theologische Betrachtungsweise mit der teleologischen zusammen. Die kritische Philosophie wird bestrebt sein, die streng physikalische (mechanische) Erklärung der Dinge mit einer teleologischen Betrachtungsweise zu vereinigen.[2]

---

[1] Vgl. Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. VII.: „Anhang zur transsc. Dial. Von dem regulativen Gebrauche der Ideen d. r. Vern." (Bd. II. S. 490—508.). — [2] Ebendas. „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschl. Vern." (Bd. II. 508—532.)

3. Die Summe der gesammten Vernunftkritik.

Das Geschäft der Kritik ist vollendet und ihre Ergebnisse stellen sich einfach und übersichtlich zusammen. Sie hat das Gebiet der menschlichen Vernunft, so weit sich dieselbe erkennend verhält, vollständig durchmessen und deren Vermögen nach ihren ursprünglichen Bedingungen unterschieden. Diese Vermögen bestehen in der Sinnlichkeit, dem Verstand und der Vernunft; ihre formgebenden Principien sind die reinen Anschauungen, die reinen Verstandesbegriffe und die Ideen; jedes dieser Principien giebt nach seinem Vermögen Einheit und Verknüpfung.

Was die Vernunft durch eines ihrer Grundvermögen geordnet und geformt hat, wird wieder Material und Aufgabe zu einer neuen Verknüpfung: so wird das Product der Anschauung zur Aufgabe für den Verstand, das Product des Verstandes zur Aufgabe für die Vernunft. Die Anschauung verknüpft die sinnlichen Eindrücke und macht daraus Erscheinungen: die Erscheinungen sind das Product unserer Anschauung und das Object (Problem) des Verstandes. Der Verstand verknüpft die Erscheinungen und macht daraus Erkenntniß oder Erfahrung: die Erfahrung ist das Product unseres Verstandes und das Object (Problem) der Vernunft. Die Vernunft verknüpft die Erfahrungen und sucht daraus ein Ganzes zu machen: ein wissenschaftliches System, welches unaufhörlich und stetig fortschreitet, obwohl es sich niemals vollendet.

Sinnliche Eindrücke können zu Erscheinungen verknüpft werden nur durch Raum und Zeit: die Urformen unserer Sinnlichkeit. Erscheinungen können zu Erfahrungen verknüpft werden nur durch die Kategorien: die Urformen unseres Verstandes. Erfahrungen können zu einem wissenschaftlichen System verknüpft werden nur durch die Ideen: die Urformen oder Ziele unserer Vernunft. In der Entwickelung der menschlichen Erkenntniß sind die Eindrücke und deren Verknüpfung das Erste, die Ausbildung des wissenschaftlichen Systems das Letzte: diesen ganzen Entwicklungsgang der Erkenntniß zu verfolgen und zu erklären, war die Aufgabe der Kritik.

Fünfzehntes Capitel.

Die transscendentale Methodenlehre.

Die Grundlage der kritischen Philosophie ist gelegt. Es wurde gefragt, unter welchen Bedingungen synthetische Erkenntniß a priori stattfinde? Eine solche ist nicht durch Erfahrung, sondern bloß durch reine Vernunft möglich; sie ist im Unterschiede von der analytischen oder bloß logischen Einsicht eine wirkliche oder reale Erkenntniß. Es wurde also gefragt, ob und unter welchen Bedingungen es reale Erkenntniß durch reine Vernunft giebt? Nachdem diese Bedingungen dargethan sind, bleibt der kritischen Philosophie nur noch eine Aufgabe übrig: das System der reinen Vernunfterkenntnisse darzustellen und auf der kritisch gesicherten Grundlage ein neues Lehrgebäude zu errichten.[1]

Zu diesem Lehrgebäude sind bis jetzt die Elemente oder Materialien gegeben. Bevor man zur Ausführung schreitet, ist der Entwurf oder Plan festzustellen, gleichsam der Grundriß zu bestimmen, nach welchem der Bau geschehen soll. Vorher handelte es sich um die Bedingungen oder Elemente, jetzt um die Richtschnur oder Methode unserer reinen Vernunfterkenntniß: die erste Aufgabe hat die „transscendentale Elementarlehre" gelöst, die Lösung der zweiten gehört der „transscendentalen Methodenlehre". Diese bestimmt nicht den Inhalt der reinen Vernunfterkenntnisse, sondern nur deren Form und Zusammenhang; sie bezeichnet den Weg, welchen die Vernunft nehmen, die Richtschnur, die sie befolgen muß, um auf ihrer eigenen Grundlage ein haltbares und gesichertes Lehrgebäude zu errichten: sie giebt die leitenden Gesichtspunkte für den Gebrauch unserer Erkenntnißvermögen.

Da nun eine unbedingte Anwendung der Erkenntnißvermögen auf alle möglichen Objecte nicht frei steht, so ist die erste Aufgabe der Methodenlehre eine doppelte: sie wird zuvörderst alle die Gesichtspunkte genau bestimmen, welche den falschen Vernunftgebrauch hindern und dann die Grundsätze des richtigen feststellen. In der ersten Rücksicht giebt sie den Inbegriff der negativen Regeln, welche der Vernunft ihre natürlichen Grenzen anweisen, und deren Nutzen lediglich darin besteht, daß sie den Irrthum verhüten; in der zweiten giebt sie die positiven Regeln, welche den

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. I. Kritische Zusätze. S. 326—336.

Charakter reiner Vernunfterkenntniß bestimmen. Die negativen Regeln zügeln und discipliniren die Vernunft in dem Gebrauch ihrer Erkenntnißvermögen, sie sind gleichsam die Warnungstafeln, welche der Speculation die verbotenen Wege bezeichnen und jede mögliche Grenzüberschreitung verhüten; die positiven enthalten die Grundsätze des richtigen und gültigen Vernunftgebrauchs. Darum nennt Kant die ersten die „Negativlehre oder Disciplin der reinen Vernunft", die anderen deren „Kanon". Wenn die Methodenlehre diese beiden Punkte vollkommen erklärt und damit sowohl im negativen als im positiven Verstande die Richtschnur der Vernunfterkenntniß entwickelt hat, so läßt sich jetzt das systematische Lehrgebäude in seinem Umfange wie in seinen Theilen, d. h. in seiner ganzen „Architektonik" bestimmen. Es ruht auf einer völlig neuen Grundlage und unterscheidet sich darin von allen früheren Systemen der Philosophie: hieraus erhellt die geschichtliche Stellung der Vernunftkritik.

Diese vier Punkte machen den Inhalt der Methodenlehre: „die Disciplin, der Kanon, die Architektonik und die Geschichte der reinen Vernunft". So steht die Methodenlehre in der Mitte zwischen der Kritik nud dem Systeme der reinen Vernunft: sie enthält das Gesammtresultat der ersten und die Gesammtübersicht des zweiten, daher sie vieles wiederholt, was die Kritik ausgemacht hat, und vieles vorwegnimmt, was erst das folgende System ausführen und näher begründen soll. Dies ist für uns ein doppelter Grund, unsere Darstellung dieses zweiten Haupttheils der Vernunftkritik so kurz als möglich zu fassen.[1]

I. Die Disciplin der reinen Vernunft.

1. Die dogmatische Methode.

Eine Erkenntniß der Dinge durch bloße Vernunft nennen wir dogmatisch; jedes Erkenntnißurtheil, welches die Natur der Dinge betrifft und sich als Lehrsatz geltend macht, ist ein Dogma. Nun entsteht die Frage, ob die Vernunft zu einer solchen Erkenntniß befugt ist, oder ob es einen „dogmatischen Vernunftgebrauch" giebt? Unsere Vernunft enthält zwei Erkenntnißvermögen, die Sinnlichkeit und den Verstand: jene erkennt durch Anschauung, dieser durch Begriffe; die Erkenntniß durch Anschauung ist mathematisch, die durch Begriffe philo-

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenlehre. (Bd. II. S. 533—636.)

sophisch. Alle reinen Vernunfturtheile oder apodiktischen Sätze sind daher entweder mathematisch oder philosophisch: sie sind im ersten Falle Mathemata, im zweiten Dogmata. Daß jene möglich sind, ist klar; die Frage ist, ob es auch diese sind? Wenn sie es nicht sind, so wird die Methodenlehre als Disciplin den dogmatischen Vernunftgebrauch untersagen. Könnte die philosophische Erkenntniß es der mathematischen gleich thun, so würde es von den Dingen ebenso ausgemachte und nothwendige Erkenntnißurtheile als von den Größen in Raum und Zeit geben: dann wäre der dogmatische Vernunftgebrauch gerechtfertigt.

In diesem Grundirrthume hat sich die Philosophie seit Descartes befunden, sie hat sich die Mathematik zum Vorbilde genommen und nach demselben ihre metaphysischen Lehrgebäude eingerichtet; sie hat «more geometrico» demonstrirt und sich eingebildet, dadurch der metaphysischen Erkenntniß die höchste Vollkommenheit zu geben. Kant hat den Irrthum entdeckt. Schon vor der Kritik der reinen Vernunft war ihm der wesentliche Unterschied zwischen der Mathematik und der Philosophie einleuchtend; schon in seiner akademischen Preisschrift hatte er der Metaphysik gezeigt, daß sie unter ganz anderen Bedingungen stehe als die Mathematik und die letztere nicht zum Vorbild nehmen dürfe, ohne ihre eigenthümliche Aufgabe von vornherein zu verfehlen.[1] Die Kritik hat diesen Unterschied aus den Elementen der menschlichen Vernunft selbst nachgewiesen. Sinnlichkeit und Verstand sind ihrer Natur nach verschieden, jene ist anschauend, dieser denkend; die Begriffe der Mathematik sind durchaus anschaulich, was die philosophischen gar nicht sind; die Mathematik kann ihre Begriffe construiren, was die Philosophie nicht vermag: diese erkennt durch bloße Begriffe, die Mathematik durch Construction der Begriffe. Weil die letztere ihre Begriffe construirt, d. h. in der Anschauung zusammensetzt und darstellt, darum kann sie dieselben vollkommen definiren und Sätze aufstellen, welche unmittelbar gewiß sind, sie vermag ihre Beweise anschaulich und einleuchtend zu machen, sie hat das Vermögen der Axiome und Demonstrationen. Alle diese Befugnisse und Rechte entbehrt die Philosophie bei ihrer von der Mathematik grundverschiedenen Anlage. Sie kann keinen ihrer Begriffe in der Anschauung darstellen oder construiren, ihr fehlt in Ansehung ihrer Gegenstände die Möglichkeit der Definitionen, Axiome und Demonstrationen, d. h. alles, was die mathematische Erkenntniß

---

[1] S. oben Buch I. Cap. XIII. S. 212–217.

apodiktisch macht. Die Grundsätze des Verstandes, welche die Kritik entdeckt und durch eine Reihe der schwierigsten Untersuchungen bewiesen hat, sind von der Art der mathematischen Grundsätze verschieden: sie sind nicht, wie diese, unmittelbar gewiß, sie sind keine Axiome, sondern (ausgenommen das Axiom der Anschauung, welches die mathematische Naturlehre betrifft) Anticipationen, Analogien, Postulate. Wären sie unmittelbar gewiß, so hätte man nicht nöthig gehabt, sie erst zu beweisen. Aber sie bedurften der Deduction, wie Kant die kritische Beweisführung nannte; es mußte gezeigt werden, daß sie die nothwendigen Bedingungen der Erfahrung ausmachen, daß diese unmöglich sei, sobald man einen jener Grundsätze aufhebe. Ihre Gegenstände sind nicht die Dinge, sondern einzig und allein die Erfahrung; ihre Geltung ist nicht dogmatisch, sondern bloß kritisch.[1]

2. Die polemische Methode.

Es giebt demnach keinen dogmatischen Vernunftgebrauch, keine Vernunfterkenntniß, die sich unmittelbar auf die Dinge selbst bezieht, keine apodiktischen Sätze über deren Wesen oder über das, was sie an sich sind. Wenn solche Sätze dennoch versucht werden, so wird sich auf der Stelle zeigen, wie unsicher sie sind, denn sie finden niemals die allgemeine und unbedingte Geltung, welche wahrhaft nothwendige Sätze, wie die mathematischen, jederzeit haben. Die philosophischen Dogmata rufen stets ihre Gegensätze hervor; das metaphysische Gebiet, sobald es dogmatisch bebaut wird, erfüllt sich sofort mit lauter Widersprüchen; dem bejahenden Urtheile tritt das verneinende schroff entgegen mit demselben Anspruch auf Gültigkeit, und statt einer ausgemachten und unwidersprechlichen Wissenschaft, wie die Mathematik eine solche ist und sein darf, wird die Metaphysik ein Kampfplatz entgegengesetzter Behauptungen und Systeme. Wer in diesem Kampfe für eine der entgegengesetzten Behauptungen Partei ergreift, verhält sich dogmatisch. Wer sich nicht dogmatisch verhalten will, dem bleibt, wie es scheint, nur zweierlei übrig: entweder von beiden Behauptungen eine anzugreifen und zu widerlegen, ohne deshalb die andere zu vertheidigen, oder beide gleichmäßig zu verneinen: im ersten Falle verhalten wir uns polemisch, im zweiten skeptisch.

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenlehre. Hauptst. I. Abschn. I. (Bd. II. S. 539 bis 556.

Da nun ein dogmatischer Vernunftgebrauch nicht erlaubt ist, so ist die Frage, ob der polemische freistehe? Der Streit entgegengesetzter Systeme erscheint in der Metaphysik auf dem Schauplatze der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie. Zwar in der Kosmologie, wo ein natürlicher Widerstreit der reinen Vernunft mit sich selbst stattfand, sind die Gegensätze aufgelöst und damit der Schein der Antinomien zerstört worden; hier waren die Widersprüche der Art, daß sie entweder gar nicht hervortreten durften oder mit einander versöhnt werden konnten. Es bleiben mithin nur die Gebiete der Psychologie und der Theologie für den Kampf der dogmatischen Systeme übrig. Dogmatisch sind diese beiden Wissenschaften, wenn sie apodiktische Sätze über das Dasein und Wesen der Seele, über das Dasein und Wesen Gottes aussprechen. Aber weil solche Sätze in Betreff solcher Objecte überhaupt nicht möglich sind, darum giebt es hier keine endgültige Behauptung, darum wird jedes bejahende Urtheil sogleich aufgewogen durch seine entgegengesetzte Verneinung.

Wenn die Psychologie die Existenz, Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele bewiesen haben will, so wird auf der anderen Seite mit so vielen Gründen das entschiedene Gegentheil davon behauptet. Ebenso verhält es sich mit dem Dasein Gottes, das von den Einen aus einer Reihe natürlicher Ursachen bewiesen, von den Anderen aus einer Reihe ebenfalls natürlicher Ursachen verneint wird. So stehen einander in der Psychologie Spiritualismus und Materialismus, in der Theologie Theismus und Atheismus feindselig entgegen. Wenn in diesem Meinungsstreite die Vernunft eine Seite entschieden zu der ihrigen macht, so ist sie dogmatisch; wenn sie keine Seite vertheidigt, aber eine von beiden angreift, so ist sie polemisch. Nun ist es die Frage, ob die wohl disciplinirte Vernunft in dieser Weise polemisch sein darf? Aus wissenschaftlichen Gründen läßt sich das Dasein der Seele und das Dasein Gottes niemals beweisen, ebensowenig können aus wissenschaftlichen Gründen beide verneint werden: Bejahung und Verneinung sind hier gleich dogmatisch.

Darum fordert die Disciplin der Vernunft, daß sich diese gleich fern von beiden halte. Indessen fällt das moralische von der Wissenschaft ganz unabhängige Interesse für den Spiritualismus und Theismus in die Wagschale. Kann auch die Vernunft weder die Unsterblichkeit der Seele noch das Dasein Gottes beweisen, so ist sie doch unwillkürlich geneigt, beide zu behaupten; wenn sie sich daher polemisch verhält, so wird die Zielscheibe ihrer Angriffe der Materialismus und Atheismus

sein. Giebt es wider die letzteren einen richtigen polemischen Vernunftgebrauch? Hier kann die polemische Absicht nur sein, den Gegner zu widerlegen und zu entwaffnen, nicht aber die eigene Sache zu vertheidigen, denn eine solche Vertheidigung wäre dogmatisch; vernünftigerweise dürfen wir die wissenschaftlichen Gründe des Gegners nur wissenschaftlich widerlegen wollen und uns nicht etwa auf unser moralisches Interesse berufen, noch weniger dasselbe wider den Gegner feindselig richten. Moralische Gründe beweisen wissenschaftlich nichts. Die Polemik ist falsch, sobald sie moralisch wird und gegen die wissenschaftlichen Gründe des Gegners moralische aufbietet; sie überschreitet mit der Grenze der Vernunft zugleich jedes Maß eines erlaubten Streites, wenn sie, statt die Gründe des Gegners wissenschaftlich zu widerlegen, die Person desselben moralisch angreift.

Diese Gefahr liegt gerade in dem gegebenen Falle sehr nahe. Das moralische Interesse, welches unsere Vernunft an der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes nimmt, hängt mit den Lehren der Religion, diese mit dem öffentlichen Glauben und dadurch mit dem Gemeinwesen so genau zusammen, daß es ein sehr leichtes Spiel ist, den Gegner als unmoralisch, religionsfeindlich, staatsgefährlich darzustellen und ihn zu verderben, statt ihn zu widerlegen. Bei einer solchen Polemik, wenn alles nach Wunsch geht, kann der Gegner sein bürgerliches Wohl verlieren, aber die Vernunft kann nichts dabei gewinnen. Bei dem wissenschaftlichen Streite gewinnt sie wenigstens so viel, daß der Gegner, welcher für sein Dogma keine moralischen und populären Gründe aufzubieten hat, um so mehr bemüht sein muß, wissenschaftliche Gründe noch unbekannter Art aufzusuchen und, da ihm alles Ansehen der Autorität fehlt, sich mit dem größten Scharfsinne zu waffnen.

Man kann vollkommen überzeugt sein, daß es dem Materialisten und Atheisten niemals gelingen wird, seine Sache zu beweisen, und doch sehr begierig die Gründe anhören, welche er vorbringt. Der folgende Ausspruch unseres Philosophen diene zum Denkmal seiner Forschungslust, wie seiner Freiheits- und Gerechtigkeitsliebe. „Wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menschlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens und das Dasein Gottes wegdemonstrirt haben solle, so bin ich begierig, das Buch zu lesen, denn ich erwarte von seinem Talent, daß er meine Einsichten weiter bringen werde. Den dogmatischen Vertheidiger der guten Sache

gegen diesen Feind würde ich gar nicht lesen, weil ich zum voraus weiß, daß er nur darum die Scheingründe des anderen angreifen werde, um seinen eigenen Eingang zu verschaffen, überdem ein alltäglicher Schein doch nicht so viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt, als ein befremdlicher und sinnreich ausgedachter."

Ueber die Gefahren, welche die Lehren der Materialisten und Atheisten mit sich führen sollen, ist Kant wenig besorgt: „Nichts ist natürlicher, nichts billiger, als die Entschließung, die ihr deshalb zu nehmen habt. Laßt diese Leute nur machen; wenn sie Talent, wenn sie tiefe und neue Nachforschung, mit einem Worte, wenn sie nur Vernunft zeigen, so gewinnt jederzeit die Vernunft. Wenn ihr andere Mittel ergreift, als die einer zwangslosen Vernunft, wenn ihr über Hochverrath schreiet, das gemeine Wesen, das sich auf so subtile Bearbeitungen gar nicht versteht, gleichsam als zum Feuerlöschen zusammenruft, so macht ihr euch lächerlich, denn es ist sehr was ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse. Ueberdem wird die Vernunft schon von selbst durch Vernunft so wohl gebändigt und in Schranken gehalten, daß ihr gar nicht nöthig habt, Schaarwachen aufzubieten, um demjenigen Theile, dessen besorgliche Obermacht euch gefährlich scheint, bürgerlichen Widerstand entgegenzusetzen."

Die vernunftgemäße Polemik bewahrt ihre richtigen Grenzen, wenn sie in dem Streite der dogmatischen Ansichten nicht Partei nimmt, sondern sich darauf beschränkt, die wissenschaftlichen Beweisgründe des Gegners wissenschaftlich zu entkräften. Aber ein solches Verhalten können wir kaum mehr Polemik nennen: es ist nicht polemisch, sondern kritisch. Ich soll für keine der entgegengesetzten Ansichten (für kein philosophisches Dogma) Partei nehmen, also ist auch keine von beiden meine Gegenpartei, daher kann ich auch zu keiner mich im eigentlichen Sinne polemisch verhalten. Polemik ist Krieg. Krieg ist nur möglich zwischen feindlichen Parteien, von denen die eine zuletzt den Sieg haben will und soll. Wenn aber zwei Parteien einander so entgegengesetzt sind, daß ein wirklicher, dauernder Sieg weder auf der einen noch auf der anderen Seite jemals stattfinden kann, so ist unter solchen Umständen kein entscheidender, sondern nur ein endloser Krieg, wie im Naturzustande, möglich. Und so verhält sich die Sache in der dogmatischen Philosophie. Die entgegengesetzten Systeme können keines das andere widerlegen, keines kann über das andere den Sieg davon-

tragen, wenigstens nicht mit dem Rechte der Vernunft. Wenn aber der Kampf der Systeme niemals zum Siege führt, so bleibt nur ein endloser Krieg übrig, jener feindselige Naturzustand, in welchem das Recht des Stärksten gilt, also nicht das Recht dauernd, sondern die Faust zeitweilig die Sache entscheidet.

Daher wird in dem gegebenen Falle der Sieg auf der einen und die Niederlage auf der anderen Seite allemal durch das Ansehen einer äußeren Macht herbeigeführt, welche andere Gewichte als Vernunftgründe in die Wagschale wirft. Wer eine solche Macht für sich hat, ist dann der Stärkste im Kampf und behandelt den Gegner nach dem Naturrechte des Stärksten. Darum giebt es im Grunde auch keinen polemischen Vernunftgebrauch, denn alle Polemik läuft zuletzt wieder auf Dogmatik hinaus. Vielmehr ist jener Kampf der Systeme, richtig und unparteiisch angesehen, ein Kampf um Vernunftrechte, also ein Rechtsstreit, welcher nur durch eine genaue Untersuchung und einen darauf gegründeten Rechtsspruch, d. h. richterlich oder kritisch, entschieden sein will. Die Streitenden können mit einander nicht Krieg, sondern nur Proceß führen; die letzte Entscheidung ist kein Sieg, sondern eine Sentenz. Also keine Polemik, sondern Kritik! Und da das kritische Verhalten der Vernunft schlechterdings nothwendig ist, müssen auch alle Bedingungen frei stehen, unter denen allein Kritik geübt werden kann, d. h. der ungehinderte Ideenverkehr in der öffentlichen Mittheilung der Gedanken.[1]

3. Die skeptische und kritische Methode.

Wenn es nun weder einen dogmatischen noch polemischen Vernunftgebrauch giebt, so möchte das vernunftgemäße Verhalten bei dem Streite der dogmatischen Systeme wohl darin bestehen, daß wir weder für noch wider Partei ergreifen, sondern uns gleichmäßig von beiden abwenden und, wie es in der Kriegssprache heißt, den Grundsatz der Neutralität annehmen, d. h. allen dogmatischen Ansichten gegenüber den skeptischen Standpunkt behaupten. Dieser verneint alle Vernunfterkenntniß und setzt an die Stelle der eingebildeten und vermeintlichen Wissenschaften von dem Wesen der Dinge die Ueberzeugung von unserer Unwissenheit. Aber worauf stützt sich diese Ueberzeugung des Skeptikers? Er will dieselbe entweder aus der Erfahrung oder aus der Vernunft

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenl. Hauptst. I. Abschn. II. (Vgl. besonders Bd. II. S. 556—568, S. 561, 562 u. 566.)

begründen: im ersten Fall ruht der Skepticismus auf keinem allgemeinen und nothwendigen Grunde, auf keinem Princip, sondern ist ein bloßer Erfahrungssatz, welcher, unsicher und ungewiß, wie alle empirischen Sätze, selbst wieder dem Zweifel verfällt und sich damit auflöst. Im zweiten Falle folgt die skeptische Ueberzeugung aus der Einsicht in die Natur der menschlichen Vernunft, also aus Principien: dann ist sie eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, eine wirkliche Erkenntniß und als solche nicht skeptisch, sondern kritisch. Entweder also ist der Skepticismus unwissenschaftlich und darum unbegründet, oder wenn er wissenschaftlich ist, so ist er nicht mehr skeptisch, sondern kritisch.

Man kann sich diesen Unterschied des skeptischen und kritischen Standpunktes durch folgende Vergleichung augenscheinlich machen. Beide behaupten, daß die menschliche Vernunft begrenzt sei; diese Grenzen begründet der eine durch die Erfahrung, der andere durch die Natur der Vernunft selbst. Auch unser sinnlicher Gesichtskreis ist stets beschränkt, unser jedesmaliger Horizont umfaßt immer nur einen sehr kleinen Theil der Erdoberfläche. Wenn es sich nun darum handelt, die Grenzen des menschlichen Horizontes zu begründen, so sind zwei Erklärungen denkbar: die eine ist rein empirisch, die andere dagegen geographisch; jene erklärt die Grenzen des Horizontes aus der Erfahrung, welche uns täglich überzeugt, daß unsere Gesichtsgrenze nicht auch zugleich die Erdgrenze ist, daß jenseits des äußersten Horizontes sich die Erde weiter ausbreitet, wogegen uns der Geograph die nothwendige Begrenzung unseres Gesichtskreises aus der Natur und Kugelgestalt der Erde erklärt, auf deren Oberfläche wir einen Punkt einnehmen. Die empirische Erklärung zeigt uns nur die Grenze unserer jedesmaligen Erdkunde, die geographische dagegen die Grenze der Erde und der Erdbeschreibung überhaupt. Wie sich der Empiriker und der Geograph zu der Erklärung des menschlichen Horizontes verhalten, so verhält sich der skeptische und kritische Philosoph zu der Erklärung der menschlichen Erkenntniß.

Der kritische Philosoph ist der Vernunftgeograph, er kennt den Durchmesser der Vernunft, deren Umfang und Grenzen, während der skeptische nur auf ihre äußeren Schranken achtet und von ihrer wahren Verfassung so wenig Einsicht hat, wie jener Empiriker, der die Grenzen des Horizontes bloß aus der sinnlichen Erfahrung zu erklären weiß, ohne Erkenntniß der wahren Gestalt der Erde. Daß unser Horizont in allen Fällen begrenzt ist, darin stimmen die empirische Wahrnehmung

und die geographische Wissenschaft überein, aber ihre Erklärungsgründe sind verschieden. So können auch der skeptische und kritische Philosoph in der gleichen Behauptung zusammentreffen, obwohl sie dieselbe auf verschiedene Art begründen.

Man vergleiche Kant mit Hume, welchen er ja selbst als den „geistreichsten unter allen Skeptikern" bezeichnet. Bei beiden gilt die Causalität als ein Begriff, welcher nur empirische, nie metaphysische Geltung hat; aber der skeptische Philosoph läßt den Begriff der Causalität durch Erfahrung gemacht werden, der kritische dagegen die Erfahrung durch diesen Begriff. Die skeptische Methode ist der dogmatischen entgegengesetzt: in diesem Gegensatze liegt ihre Bedeutung; aber sie verneint die dogmatische nur, um die kritische vorzubereiten; sie bildet den Durchgangspunkt von der einen zur anderen. Wenn also die Vernunft sich selbst richtig erkannt hat, so darf sie sich weder dogmatisch noch polemisch noch skeptisch, sondern nur kritisch verhalten.[1]

4. Die Hypothesen und Beweise der reinen Vernunft.

Das dogmatische Verfahren ist von der philosophischen Erkenntniß ausgeschlossen: es ist der Vernunft nach dem Maße ihrer Vermögen nicht erlaubt, über die Natur der Dinge Urtheile von unbedingter Geltung zu fällen. Wenn aber die Vernunft aus eigener Machtvollkommenheit nicht apodiktisch urtheilen darf, so wird sie vielleicht hypothetisch urtheilen dürfen; wenn von ihren Sätzen keiner unbedingt oder unmittelbar gewiß ist, so werden diese Sätze bewiesen sein wollen und beweisbar sein müssen. Welches also sind die vernunftgemäßen Hypothesen und Beweise? Oder welcher Art müssen die Hypothesen und die Beweise der reinen Vernunft sein, wenn sie dem kritischen Gesichtspunkte **nicht** widersprechen sollen? Diese beiden Fragen sind noch übrig, um den wissenschaftlichen Vernunftgebrauch vollkommen zu bestimmen und seine Richtschnur in ihrer ganzen Ausdehnung zu entwickeln.

Eine wissenschaftliche Hypothese ist eine zur Erklärung einer Thatsache angenommene Ansicht. Als Annahme macht sie Anspruch nur auf vorläufige und bedingte Geltung. Wir verlangen von der Hypothese nicht, daß sie feststehe, sondern nur, daß sie möglich und brauchbar sei: diese beiden Merkmale entscheiden über ihre Zulässigkeit. Sie

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenlehre. Hauptst. I. Abschn. II. (Bd. II. S. 568—577.)

ist möglich, wenn der Gegenstand, welchen sie setzt oder annimmt, unter die wirklichen Erscheinungen gehört oder gehören kann; jede Hypothese dagegen, die von etwas ausgeht, das selbst niemals Gegenstand der Wissenschaft sein kann (also von einem unmöglichen Gegenstande), ist selbst unmöglich und wissenschaftlich vollkommen werthlos. Sie ist brauchbar, wenn sie erklärt, was sie erklären will, wenn sie also in Absicht auf die fragliche Thatsache deren zulänglichen Erklärungsgrund ausmacht; sie ist nicht zulänglich und darum nicht brauchbar, wenn sie die fragliche Thatsache entweder nicht oder nicht vollständig erklärt und noch andere Hypothesen gleichsam als Hülfstruppen annehmen muß.

Wir erklären z. B. die zweckmäßigen Ordnungen in der Welt durch die Annahme einer zweckthätigen Weltursache; nun zeigen sich in der Welt so viele Abweichungen von dieser Ordnung, so viele Unregelmäßigkeiten und Uebel; jetzt ist eine neue Hypothese nöthig, um die Uebel in der Welt zu erklären; also war die erste Annahme nicht ausreichend. Wissenschaftliche Objecte sind allemal empirische. Was nicht Erscheinung ist oder sein kann, das ist kein Object wissenschaftlicher Erkenntniß und darf deshalb niemals Inhalt einer möglichen Hypothese sein. Ideen sind darum niemals wissenschaftliche Erklärungsgründe, sie dürfen als solche auch nicht hypothetisch gelten. Mit anderen Worten: wissenschaftliche Hypothesen dürfen nicht transscendental oder hyperphysisch sein. In der Naturwissenschaft giebt es keine Berufung auf die höchste Instanz, auf die göttliche Allmacht und Weisheit. Nur in der Widerlegung eines philosophischen Dogmas, welches selbst auf unmöglichen Annahmen beruht, haben solche transscendentale Hypothesen einen begrenzten Spielraum. Sie sind hier erlaubte Kriegswaffen gegen die Anmaßungen auf der anderen Seite.

Wenn der Materialist die unkörperliche und geistige Natur der Seele verneint, indem er sich auf ihre Abhängigkeit von den körperlichen Organen beruft, so darf man ihm die Hypothese entgegenstellen, nach welcher dieses ganze Sinnenleben der Seele nur eine Vorstufe und Vorbedingung ihres geistigen Lebens sei? Wenn er die Unsterblichkeit der Seele leugnet und auf den zeitlichen, durch so viel zufällige Umstände bedingten Anfang des Lebens hinweist, so darf man ihm die Hypothese entgegenhalten: daß unser Leben anfangslos, ewig und „eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe noch durch Tod geendigt werde: daß dieses Leben

nichts als eine bloße Erscheinung, d. h. eine sinnliche Vorstellung von dem rein geistigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnißart vorschwebt und, wie ein Traum, an sich keine objective Realität habe; daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe noch durch den Leibestod aufhören werde u. s. w."[1] Darf ich einen Augenblick von dem Ort absehen, wo Kant diese Hypothese vorbringt, so ist ihr Inhalt mit den tiefsten Gedanken unseres Philosophen näher verwandt, als man glaubt, denn sie hängt genau zusammen mit seiner Lehre vom intelligibeln Charakter.

Die Vernunftsätze wollen bewiesen sein. Jeder Beweis fordert zu seiner Begründung Principien, die Principien der reinen Vernunftbeweise sind die Grundsätze des Verstandes, und zwar, wenn es sich um wissenschaftliche Beweise handelt, nur diese, denn die Grundsätze der Vernunft sind bloß regulativer Art und haben keine wissenschaftliche Beweiskraft. Aber die letzten logischen Beweisgründe haben ihre Geltung nicht darin, daß sie die Principien der Dinge, sondern daß sie die Principien der Erfahrung oder der Erkenntniß der Dinge sind. Alle Beweise der reinen Vernunft münden in ihre Grundsätze, und diese selbst werden dadurch bewiesen, daß sie die alleinigen Bedingungen der Erfahrung ausmachen. Daher beziehen sich alle Beweisführungen der reinen Vernunft nicht auf die Dinge, sondern bloß auf die Erfahrung: sie sind nicht dogmatisch, sondern kritisch; sie haben nur diesen *einzigen* Beweisgrund. Die Sache gilt, weil sie eine schlechterdings nothwendige Bedingung unserer Erfahrung bildet. Wenn sie mehr als einen Beweisgrund vorbringen, so verrathen sie, daß sie den einzigen, in welchem alle Beweiskraft liegt, entbehren, daß sie falsch und sophistisch oder, wie Kant sagt, advocatisch sind. So kann man den Satz der Causalität nie dogmatisch, sondern nur kritisch beweisen; der Satz hat nur den einen Beweisgrund: daß es bloß vermöge des Begriffs der Causalität objective Zeitbestimmung und dadurch Erfahrung giebt. Die Beweisführung selbst hat nur eine einzige Form: daß sie ihren Satz als eine nothwendige Bedingung der Erfahrung nachweist und diese aus ihm ableitet. Daher kann die Form der Beweisführung nie apagogisch, sondern nur „ostensiv oder direct" sein.[2]

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenl. Hauptst. I. Abschn. III. (Bd. II. S. 577 bis 585.) — [2] Ebendas. Tr. Methodenl. Hauptst. I. Abschn. IV. (Bd. II. S. 586—594.)

Was die Erkenntniß betrifft, so giebt es keinen Vernunftsatz, kein reines Vernunfturtheil, das sich unabhängig von aller Erfahrung oder, genauer gesagt, ohne Rücksicht auf dieselbe behaupten läßt. Nicht als ob die Grundsätze des Verstandes aus der Erfahrung abgeleitet wären, vielmehr sind sie es, die unsere Erfahrung bedingen, sie gelten vor der Erfahrung, aber auch nur für alle Erfahrung und sind in diesem Sinne von der letzteren nicht unabhängig. So ist die Möglichkeit der Erfahrung die kritische Richtschnur, welcher die wohldisciplinirte Vernunft in ihren Erkenntnissen, Hypothesen und Beweisen folgt.

II. Der Kanon der reinen Vernunft.

1. Die theoretische und praktische Vernunft.

Der Inbegriff der Principien oder Grundsätze, welche den Gebrauch unserer Erkenntnißvermögen bestimmen und regeln, heißt „Kanon". So enthält die allgemeine Logik den Kanon für die richtige Form unserer Urtheile und Schlüsse; so geben die Grundsätze des reinen Verstandes den Kanon für unsere reale oder empirische Erkenntniß. Es giebt keine Erkenntniß der Dinge durch bloße Vernunft, d. h. keinen dogmatischen oder speculativen Vernunftgebrauch, also auch keinen Kanon, der einen solchen Gebrauch erlaubt und regelt. Wenn nun die Vernunft überhaupt im Stande ist, etwas unabhängig von aller Erfahrung und ohne alle Rücksicht auf diese zu behaupten, wenn sie im Stande ist, etwas apodiktisch zu setzen, so wird dieser Vernunftgebrauch in keinem Falle speculativ oder dogmatisch sein dürfen. Es wird dann einen Kanon der reinen Vernunft (im engeren Sinne) geben, aber dieser Kanon wird in keiner Weise die Erkenntniß betreffen. Aller theoretische Vernunftgebrauch ist auf die Erfahrung und damit auf den Kanon des Verstandes eingeschränkt.

Nun giebt es außer dem theoretischen Vernunftgebrauche nur noch den praktischen. Die theoretische Vernunft (Verstand) hat keine Grundsätze, welche ohne Rücksicht auf die Erfahrung gelten. Wenn solche Grundsätze möglich sind, wenn es einen Kanon der Vernunft im Unterschiede vom Verstande giebt, so ist das einzig mögliche Gebiet seiner Grundsätze der praktische Vernunftgebrauch, so gehört dieser Kanon einzig und allein der praktischen Vernunft an.[1]

Das Gebiet der praktischen Vernunft sind die menschlichen Handlungen. Wenn die letzteren nichts weiter als Naturerscheinungen sind,

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenlehre. Hauptst. II. (Bd. II. S. 594—596.)

welche, wie alles natürliche Geschehen, dem Gesetze der mechanischen Causalität folgen, so gehören sie ganz in die Kette der natürlichen Begebenheiten, so fällt ihre Erklärung ganz unter den Gesichtspunkt des Verstandes: sie haben dann keine anderen Erklärungsgründe, als die mechanischen Ursachen, welche alle Naturerscheinungen bestimmen, und die Annahme einer praktischen Vernunft ist überflüssig und nichtig. Die praktische Vernunft ist entweder ein leeres Wort ohne Inhalt, oder sie ist ein Vermögen der Freiheit, welches allen menschlichen Handlungen zu Grunde liegt und dieselben von den mechanischen Begebenheiten der Natur unterscheidet. Sind die menschlichen Handlungen frei, so setzen sie einen Willen voraus, welcher nicht durch den Zwang der Dinge, also nicht durch das Naturgesetz, sondern durch Vorstellungen und Gründe, d. h. durch die Vernunft unmittelbar bestimmt wird, der sich also zu seinen Bestimmungsgründen oder Motiven nicht bloß leidend, sondern urtheilend und wählend verhält: dieser wählende Wille ist das «arbitrium liberum» oder die Willkür, dieser so bestimmbare Wille ist die praktische Freiheit. Die praktische Freiheit ist nicht die transscendentale: diese war die Freiheit als Weltprincip, jene ist die Freiheit als menschliches Vermögen, d. h. die Vernunft, welche sich durch selbstgewählte Gründe zum Handeln bestimmt.

Die Bestimmungsgründe des Willens können doppelter Art sein: entweder sind sie aus der Erfahrung oder aus der bloßen Vernunft geschöpft, entweder sind sie empirisch oder rein. Sie sind empirisch, wenn sie aus der sinnlichen Erfahrung oder Natur abstammen: in diesem Falle ist ihr einziger Zweck das sinnliche Wohl oder die Glückseligkeit. Was wir thun, geschieht, damit wir uns so wohl als möglich befinden, damit unser irdisches und sinnliches Wohl auf das Beste besorgt werde; wir handeln nicht nach Grundsätzen oder Principien, sondern wie es eben die Umstände und die jedesmaligen empirischen Verhältnisse mit sich bringen. Unser Zweck ist einzig unsere Glückseligkeit; die Mittel, welche diesen Zweck am sichersten erreichen, sind die besten, die Wahl dieser besten Mittel ist lediglich eine Sache der Klugheit. Wenn wir so klug als möglich handeln, damit wir so glücklich als möglich werden, so handeln wir im gewöhnlichen Sinne des Wortes praktisch oder nach „pragmatischen Gesetzen". Sind dagegen die Bestimmungsgründe aus der reinen Vernunft geschöpft, unabhängig von aller Erfahrung und ohne alle Rücksicht auf unser sinnliches Wohl, so handeln wir nach Grundsätzen, nicht bedingt durch die Natur der Umstände, so ist unser

einziges Ziel die Tugend, unser praktisches Verhalten die Sittlichkeit: wir handeln dann nicht nach pragmatischen, sondern nach moralischen Gesetzen.[1]

2. Die moralische Welt und Weltordnung.

Wenn es also einen Kanon der praktischen Vernunft giebt, einen Inbegriff von Grundsätzen, nach denen wir handeln, so kann dieser Kanon nur moralische Gesetze enthalten. Die pragmatischen Gesetze sind Klugheitsregeln, deren Ziel unsere Glückseligkeit ist; die moralischen sind Sittengesetze, deren Ziel die sittliche Vollkommenheit ist oder unsere Würdigkeit glückselig zu sein. Es giebt einen Kanon der praktischen Vernunft, wenn es moralische Gesetze giebt. Die transscendentale Methodenlehre hat nicht den Beweis zu führen, daß moralische Gesetze in der That vorhanden sind; aber sie darf eine solche vorläufige Annahme machen und unter dieser erlaubten Voraussetzung ihren Kanon entwerfen; sie darf sich zur Befestigung ihrer Annahme auf die Thatsache berufen, daß wir die Menschen moralisch beurtheilen, daß wir ihren inneren Werth nie nach dem Maße ihrer Klugheit, sondern nach dem ihrer Sittlichkeit schätzen, daß diese Schätzung moralische Gesetze verlangt, welche also jeder Mensch anerkennt, indem er andere nach dieser Richtschnur beurtheilt.

Wenn es moralische Gesetze giebt, so tragen sie nichts bei zu der Erkenntniß der Dinge; sie sagen uns nicht, was geschieht, sondern nur, was durch uns geschehen soll, was wir thun sollen: sie erlauben also keinen speculativen, sondern einen lediglich praktischen Gebrauch. Was wir im Sinne der moralischen Gesetze thun sollen, das sollen wir unbedingt und unter allen Umständen thun. Aus der Natur dieser Gesetze folgt mithin zweierlei: 1. sie erklären keine Thatsache, sondern sie gebieten eine Handlung; sie beziehen sich nicht auf ein Object, welches ist, sondern auf etwas, das sein oder geschehen soll, und 2. sie gebieten nicht, daß etwas unter gewissen Bedingungen geschehen solle, sondern daß es unbedingt geschehe, d. h. sie gebieten schlechterdings. Was unbedingt geschehen soll, hat eine Nothwendigkeit, welche jeden Widerspruch ausschließt, und muß eben deshalb geschehen können; es muß möglich sein, daß die geforderten Handlungen in der Erfahrung stattfinden, also Gegenstände der Erfahrung werden. Mögliche Handlungen sind mögliche

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenl. Hauptst. II. Abschn. I. (Bd. II. S. 594 bis 600.)



Erfahrungen. Die moralischen Gesetze, indem sie mögliche Handlungen gebieten oder als nothwendige fordern, sind eben deshalb zugleich Principien der Erfahrung. Sie fordern, daß die Erfahrung ihnen entspreche. Nennen wir den Inbegriff möglicher Erfahrungen „Welt", so fordern die moralischen Gesetze, daß die Welt ihnen gemäß sei: sie fordern eine „moralische Welt".

Moralisch kann nur eine solche Welt sein, welche den sittlichen Zweck verwirklicht und vollendet. Nun war der sittliche Zweck die Würdigkeit glückselig zu sein: die Glückseligkeit als Folge der Würdigkeit. Die Glückseligkeit ist das natürliche Gut, welches wir suchen, die Würdigkeit das moralische Gut, nach welchem wir streben. Wenn sich beide vereinigen, so besteht in dieser Vereinigung das höchste Gut, dessen Realität die sittliche Idee fordert. Wenn diese Idee in individuo vollendet gedacht wird, so ist sie das Ideal des höchsten Gutes: die moralische Welt steht daher unter der Bedingung und Herrschaft dieses Ideals.

Man kann die moralische Welt nicht fordern, ohne zugleich eine sittliche Weltregierung zu verlangen; es wäre sinnlos, etwas unbedingt zu fordern und die Bedingungen, unter denen es allein möglich ist, nicht zu fordern. Was aber ist eine moralische Weltregierung anders als die Welt, gerichtet auf einen sittlichen Zweck, welcher sie unbedingt beherrscht und leitet: also die Welt, entsprungen aus einer moralischen Ursache, die jene sittliche Richtung bewirkt? Moralische Weltgesetze verlangen einen moralischen Weltgesetzgeber, einen Weltschöpfer. Man kann die moralische Welt nicht fordern, ohne zugleich als deren nothwendige Bedingung das Dasein Gottes zu fordern.

Wir sollen das höchste Gut erreichen, d. h. diejenige Glückseligkeit, welche die Folge der Würdigkeit ist. Diese sittliche Vollkommenheit können wir nie in dem gegebenen irdischen Zustande unseres Daseins, sondern nur in unserer fortgesetzten und zunehmenden Läuterung erreichen: also müssen wir einen künftigen Zustand, eine Fortdauer nach dem Tode, die Unsterblichkeit der Seele als die Bedingung fordern, unter welcher wir den sittlichen Zweck allein erfüllen können. Wenn es moralische Gesetze giebt, so müssen diese schlechterdings gebieten und fordern; sie müssen eine sittliche Weltordnung und darum zugleich die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele unbedingt verlangen. Unsere Würdigkeit soll unser eigenes Werk sein, sie soll in jener sittlichen Vollkommenheit bestehen, die jeder sich selbst erringen muß, da

sie kein anderer für ihn haben oder erstreben kann. Aber die Glückseligkeit, welche aus der Würdigkeit hervorgeht, ist nicht unser eigenes Werk; vielmehr setzt dieses höchste Gut eine moralische Weltordnung voraus, die nicht in unserer Hand liegt, sondern ihren ewigen Ursprung in Gott hat. Die Glückseligkeit zu verdienen, ist das Ziel unseres Thuns; sie zu genießen, ihrer in der That theilhaftig zu werden, ist das Ziel unserer Hoffnung. Wie nun der moralische Werth es ist, der jene Glückseligkeit bedingt und zur Folge hat, so ist es unser Handeln und unsere Gesinnung allein, worauf sich jene Hoffnungen gründen. Und hier stehen wir an der äußersten Grenze des Vernunftreiches, das mit dieser Aussicht in die Ewigkeit seinen Umkreis vollendet. Es sind drei Sphären, welche unsere Vernunft beschreibt: die erste umfaßt die Erkenntniß, die zweite das Handeln, die dritte die Hoffnung. Von diesen Sphären ist die erste die engste, denn sie bewegt sich nur innerhalb der Erfahrungsgrenzen, dagegen die letzte die weiteste, denn sie erhebt sich in die Unendlichkeit. Es sind darum drei Fragen, welche sich die Vernunft in ihrer Selbstprüfung vorlegt: was kann ich wissen? was soll ich thun? was darf ich hoffen? Auf die erste antwortet die Kritik der reinen Vernunft, auf die zweite die darauf gegründete Sittenlehre, auf die dritte die darauf gegründete Glaubenslehre. Denn die Hoffnung, welche auf der moralischen Gewißheit beruht, ist Glaube.[1]

3. Meinen, Wissen und Glauben.

Wenn die Vernunft in ihrem Kanon auf Grund ihrer moralischen Gesetze das Vermögen der Freiheit, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele apodiktisch behauptet, so nimmt sie diese drei Sätze mit einer Sicherheit an, welche jeden Zweifel ausschließt. Und doch hat sie selbst gezeigt, daß diesen Sätzen gar keine wissenschaftliche Geltung zukommt, daß sie eigentlich nicht Behauptungen, sondern nur Forderungen sind, nicht Dogmen, sondern Postulate. Es muß also in der Vernunft eine Ueberzeugung geben, welche ohne alle wissenschaftlichen Gründe, die sie völlig entbehrt, doch mit aller Sicherheit feststeht. Jede Ueberzeugung ist ein Fürwahrhalten, welches sich auf Gründe stützt; diese Gründe können in Ansehung sowohl ihrer Zulänglichkeit als ihres Ursprungs sehr verschieden sein: in der ersten Rücksicht sind sie entweder

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenl. Hauptst. II. Abschn. II. (Bd. II. S. 601 bis 611.)

zureichend oder nicht, sie begründen entweder vollkommen oder nur mangelhaft; in der zweiten Rücksicht sind sie entweder nur persönlicher oder auch sachlicher Art (bloß subjectiver oder auch objectiver Natur). Hieraus folgt, daß jedes Fürwahrhalten auf drei verschiedene Arten begründet sein kann: entweder zureichend oder nicht zureichend, und die zureichenden Gründe sind entweder bloß subjectiv oder auch objectiv.

Dies sind ebenso viele Arten oder Stufen der Ueberzeugung. Setzen wir, daß die Gründe unserer Ueberzeugung in keiner Hinsicht zureichende sind, so schließt die Ueberzeugung den Zweifel nicht aus, und unser Fürwahrhalten ist ein bloßes Meinen, welches sich im besten Falle nur als ein hoher Grad der Wahrscheinlichkeit, in keinem als Wahrheit geben darf. Sind aber die Gründe unserer Ueberzeugung vollkommen zureichend und ausgemacht, so meinen wir nicht, sondern wir sind gewiß, und hier kann ein doppelter Fall stattfinden: entweder sind diese zureichenden Gründe nur subjectiver oder zugleich objectiver Natur. Wenn sie beides sind, so ist unsere Ueberzeugung wissenschaftlich begründet und vollkommen beweisbar: in diesem Falle meinen wir nicht, sondern wir wissen; wenn aber die zureichenden Gründe lediglich subjectiv oder persönlich sind, so ist unsere Ueberzeugung zwar gewiß, aber nicht beweisbar: sie ist nicht Meinung, auch nicht Wissenschaft, sondern Glaube.

Alles Fürwahrhalten hat eine dieser drei Formen: es ist entweder Meinen oder Glauben oder Wissen. Wenn es sich um einen reinen Vernunftsatz handelt, so sind dessen Gründe stets allgemeine und nothwendige. Eine Ueberzeugung aus reinen Vernunftgründen ist deshalb nie Meinung: sie ist entweder Wissenschaft oder Glaube. Nun bezieht sich alles Erkennen durch bloße Vernunft auf die Möglichkeit der Erfahrung; es giebt keine Vernunftgründe, welche unabhängig von aller Erfahrung zur Erkenntniß oder wissenschaftlichen Ueberzeugung führen. Wenn es also eine Vernunftüberzeugung unabhängig von aller Erfahrung giebt, so kann eine solche Ueberzeugung nie Wissenschaft sein, sondern nur Glaube. Nun sind die einzigen Vernunftsätze, welche unabhängig von der Erfahrung und ohne alle Rücksicht auf dieselbe gelten, die Forderungen der praktischen Vernunft, unsere moralischen Ueberzeugungen. Darum hat der Vernunftglaube keinen anderen Inhalt als einen rein moralischen und die moralische Ueberzeugung keine andere Form des Fürwahrhaltens als den Glauben.[1]

[1] Kritik d. r. V. Tr. Meth. Hauptst. II. Abschn. III. (Bd. II. S. 611—614.)

Wir nehmen das Wort „Glaube" in sehr verschiedener Bedeutung. Der Vernunftglaube ist lediglich moralische Gewißheit, er ist als solche bloß praktisch und unterscheidet sich von allem Fürwahrhalten theoretischer Art. Gewisse Lehrmeinungen, die einen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen, aber keinen Beweis ihrer Wahrheit haben, werden angenommen und geglaubt. Man darf nicht sagen: „ich weiß, daß sich die Sache so verhält", denn zur wissenschaftlichen Ueberzeugung fehlen die zureichenden Beweisgründe; doch hat man Gründe genug, um die Sache für wahr zu halten und bis auf weiteres anzunehmen. In diesem Falle sagt man: „ich glaube, daß es sich so verhält". So darf man glauben, daß auch andere Planeten bewohnt sind, indem man sich auf ihre Analogie mit der Erde beruft, oder aus den bekannten physikotheologischen Gründen glauben, daß ein Gott existirt u. s. f.; man darf es nur glauben, weil die Gründe in beiden Fällen zum Wissen nicht ausreichen. Dieser Glaube, der nichts anderes ist als eine Meinung, unterscheidet sich von dem eigentlichen Vernunftglauben in zwei Punkten: 1. er ist ungewiß, während dieser vollkommen gewiß ist, 2. er ist nicht praktisch, sondern „doctrinal".

Wir reden hier nur vom praktischen Glauben. Nicht jeder Glaube praktischer Art ist deshalb auch schon moralisch, nicht jeder praktische Glaube ist gewiß. Daher muß innerhalb des praktischen Glaubens der moralische näher bestimmt werden. Alles praktische Verhalten richtet sich auf einen Zweck, welcher erreicht werden soll, also zugleich auf die dazu erforderlichen Mittel. Ob er wirklich durch diese Mittel erreicht wird? Ob diese Mittel wirklich die zweckmäßigen sind? Ob sie unter allen Umständen den gewünschten Erfolg haben? Wenn sich Zweck und Mittel verhalten, wie die Wirkung zu ihrer mechanischen Ursache, so ist der Zusammenhang beider der natürliche Causalnexus und fällt als solcher unter den Gesichtspunkt der Wissenschaft. Wenn aber die Mittel solche mechanische Ursachen nicht sind, die mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit den gewünschten Zweck ausführen, so ist auch ihre Zweckmäßigkeit kein Gegenstand wissenschaftlicher Einsicht, sondern eines praktischen Glaubens. Und hier läßt sich ein doppelter Fall unterscheiden: entweder meine Mittel sind der Art, daß sie den Zweck unbedingt erreichen, dann gilt ebenso unbedingt ihre Zweckmäßigkeit, ich bin von der letzteren vollkommen überzeugt, mein praktischer Glaube ist in diesem Falle ganz sicher, obwohl diese Gewißheit auch nur Glaube und nicht wissenschaftliche Erkenntniß ist; oder die Mittel sind der Art,

daß sie nur bedingter Weise gelten, daß ihre Tauglichkeit von Umständen abhängt und erst der Erfolg über ihre Zweckmäßigkeit endgültig entscheidet, dann ist mein praktischer Glaube selbst ungewiß und so unsicher wie der Erfolg. Es kommt also darauf an, ob die praktische Verbindung zwischen Mittel und Zweck problematisch oder apodiktisch ist, ob der Erfolg der Mittel feststeht oder schwankt, ob ich einen bedingten oder unbedingten Zweck verfolge. Nun giebt es nur einen einzigen unbedingten Zweck der menschlichen Vernunft: die Würdigkeit glückselig zu sein oder die Sittlichkeit, welche ihres Erfolges vollkommen sicher ist.

Diese Gewißheit ist der moralische Glaube. Die praktische Vernunft war entweder pragmatisch oder moralisch. Ebenso ist unser praktischer Glaube, wenn er nicht moralisch ist, nur pragmatisch. Dem pragmatischen Glauben fehlt die Gewißheit, er glaubt an den Erfolg seiner Mittel, er rechnet auf diesen Erfolg mit der größten Bestimmtheit, doch kann er sich verrechnen und ist daher immer der Täuschung ausgesetzt, also selbst auf dem höchsten Grade seiner Wahrscheinlichkeit unsicher. Die Grenze der Wahrscheinlichkeit überschreitet er nie: diese Grenze scheidet den pragmatischen Glauben von dem moralischen. Und da sich die Wahrscheinlichkeit niemals zur Gewißheit steigern läßt, also zwischen beiden kein Gradunterschied stattfindet, so ist auch der pragmatische Glaube vom moralischen nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Die Wahrscheinlichkeit des pragmatischen Glaubens ist von dem Grade der Klugheit abhängig, womit die Vernunft rechnet und sich vorsieht; die Gewißheit des moralischen Glaubens ruht in der Gesinnung, die keinen Grad hat: entweder sie ist moralisch oder sie ist es nicht, es giebt offenbar keine Gradfolge von der Sittlichkeit zu ihrem Gegentheil. Der pragmatische Glaube, z. B. der Glaube eines Arztes an den guten Erfolg seiner Mittel oder seiner Methode, ist nie sicher, selbst wenn er noch so sicher thut. Er rechnet auf den Erfolg, er möchte auf ihn wetten, aber dieses Wagniß hat seine Grenze; schon eine höhere Wette macht ihn stutzig. „Bisweilen zeigt sich, daß er zwar Ueberredung genug, die auf einen Ducaten an Werth geschätzt werden kann, aber nicht auf zehn, besitze. Denn den ersten wagt er noch wohl, aber bei zehnen wird er allererst inne, was er vorher nicht bemerkte, daß es nämlich doch wohl möglich sei, er habe sich geirrt."[1]

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Meth. II. Abschn. III. (Bd. II. S. 614—619.)

So ist der reine Vernunftglaube auf das moralische Gebiet begrenzt und von allem Meinen und Wissen, von allem doctrinalen und pragmatischen Glauben genau unterschieden. Der moralische Glaube ist der einzige, welcher vollkommen gewiß ist: diese Sicherheit theilt er mit der wissenschaftlichen Ueberzeugung. Aber seine Gewißheit ist nur subjectiv, so sehr, daß er streng genommen nicht einmal den Schein einer objectiven Formel zu seinem Ausdrucke annehmen darf. Er darf nicht sagen: „es ist gewiß, daß ein Gott existirt, daß die Seele unsterblich ist u. s. f.", sondern seine Formel heißt: „ich bin gewiß, daß sich die Sache so verhält". Freiheit, Gott, Unsterblichkeit sind die kantischen „Worte des Glaubens", welche in dem Gedichte Schillers ihren poetischen Ausdruck gefunden haben.

Dieser moralische Glaube bildet die Grundlage und den Kern des religiösen. Wenn es nun die Aufgabe der Theologie ist, den religiösen Glauben zu begründen, so giebt es nach dem Kanon der reinen Vernunft nur eine Moraltheologie: nicht eine Moral, welche auf Theologie (theologische Moral), sondern eine Theologie, welche auf Moral beruht. Und dies war die einzige Theologie, welche die Vernunftkritik als den letzten möglichen Ausweg offen gelassen hatte. So trifft hier die Methodenlehre mit dem Schluß der Elementarlehre zusammen.

III. Die Architektonik der reinen Vernunft.[1]

1. Die philosophische Erkenntniß.

Die Vernunft ist jetzt darüber im Reinen, was sie wissen kann, thun soll, hoffen darf. Das Gebiet ihrer Erkenntniß und ihres Glaubens liegt hell vor ihrem Auge, jedes in seinen deutlichen und scharf bestimmten Grenzen. Die Grenzen des einen hat die Disciplin, die Grenzen des anderen hat der Kanon bestimmt. Jetzt sind alle Gesichtspunkte gegeben, um das Lehrgebäude der reinen Philosophie in seinem Umfange und in seinen Theilen zu entwerfen. Unterscheiden wir zuvörderst die philosophische Erkenntniß von aller anderen. Nicht alle Erkenntniß ist rational, nicht alle rationale Erkenntniß ist philosophisch. Alle Erkenntniß setzt Gründe voraus, aus denen sie folgt: diese letzteren können reine Vernunftgründe oder Principien, sie können Thatsachen oder historische Data sein; die Erkenntniß aus Principien ist rational, die andere ist historisch. Die historische Erkenntniß ist nur ein Abbild

[1] Kritik d. r. V. Tr. Meth. Hauptst. III. (Bd. II. S. 619—632.)

gegebener Thatsachen, es kann auch von einem philosophischen System eine solche Erkenntniß geben, die sich zu ihrem Object wie ein Gipsabdruck zu einem lebenden Menschen verhält.

Wir reden hier nur von der rationalen Erkenntniß. Die Principien oder Vernunftgründe, auf denen sie beruht, sind entweder Anschauungen oder Begriffe. Also wird auf rationalem Wege entweder durch bloße Begriffe oder durch Construction der Begriffe erkannt: im ersten Falle ist die Erkenntniß philosophisch (im engeren Sinn), im anderen mathematisch. Wir reden hier von der specifisch philosophischen Erkenntniß, d. h. von der rationalen Erkenntniß durch bloße Begriffe. Nun sind diese reinen Vernunftbegriffe Gesetze, die ihrer Natur nach für ein bestimmtes Gebiet gelten, für dieses Gebiet aber unbedingt gelten. In dieser Rücksicht dürfen wir die Philosophie erklären als die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft. Die beiden Vernunftgebiete sind das theoretische und praktische: jenes ist die Erkenntniß, welche in Mathematik und Erfahrung besteht, dieses die Freiheit.

2. Die reine Philosophie oder Metaphysik.

Was die Erkenntnißprincipien betrifft, so müssen wir zwei Arten unterscheiden: Erfahrung begründende und in der Erfahrung begründete; jene sind durch die reine Vernunft gegeben, diese sind empirisch. Es giebt auch empirische Principien, z. B. Naturgesetze, aus denen eine Reihe natürlicher Erscheinungen abgeleitet und erklärt werden können; diese Ableitung ist auch eine rationale Erkenntniß durch Begriffe, also auch eine philosophische Erkenntniß. Von seiten ihrer Principien unterscheidet sich deshalb die Philosophie in eine reine und empirische. Wir reden hier von der reinen Philosophie, von der Erkenntniß der reinen Principien. Diese Wissenschaft ist die Metaphysik. Nur in diesem Sinne ist bei Kant von der Metaphysik die Rede, sie umfaßt ein ganz bestimmtes Erkenntnißgebiet, dessen Grenzen nicht schwanken und keinem Angriffe von seiten einer anderen Wissenschaft ausgesetzt sind. Diese sichere und wohlbegrenzte Stellung hat die Metaphysik vor Kant niemals gehabt. Bei Aristoteles gilt sie für die Wissenschaft der ersten Principien, bei Kant für die Wissenschaft der reinen Principien.

Nichts ist unbestimmter als jene Bezeichnung der ersten Gründe. Wo hört in der Stufenfolge der Principien der erste Rang auf und wo fängt der zweite an? Eine sogenannte Wissenschaft der ersten Principien ist ebensowenig bestimmt, wie eine Geschichte der ersten Jahr-

hunderte. Wie viele Jahrhunderte sind die ersten? Und die Sache wird nicht etwa dadurch bestimmt, daß man die Grenze setzt, denn die gesetzte Grenze ist willkürlich. Warum sollen etwa nur zwei oder drei Jahrhunderte die ersten sein, warum nicht ebensogut vier oder fünf? Es ist hier kein Streit um Worte, sondern es handelt sich in diesen Worten um den ganzen Unterschied der dogmatischen und kritischen Philosophie.

Was sind denn erste Principien? Solche, die in der Ordinalreihe der Principien oder Gründe das erste Glied bilden, die sich also zu den übrigen verhalten wie die oberste Stufe zu den niederen, die sich demnach von den übrigen nur dem Grade nach unterscheiden. Reine Principien dagegen sind transscendental, sie sind die Bedingungen der Erkenntniß, also vor dieser oder a priori. Alle Principien, die nicht a priori sind, sind empirisch oder a posteriori. Die empirischen Principien gründen sich auf Erfahrung, diese selbst gründet sich auf die reinen Principien. Die ersten Principien liegen mit allen übrigen, die ihnen folgen, in derselben Erkenntnißrichtung; dagegen fordern die reinen Principien eine ganz andere Erkenntnißart als die empirischen: diese werden durch Erfahrung, jene durch bloße Vernunft erkannt; ihr Unterschied ist specifisch, ein Unterschied der Art, nicht des Grades.

Die ersten Principien sind von den letzten nur dem Grade nach verschieden, also ist auch die Wissenschaft der ersten Principien nur dem Grade nach von der Wissenschaft der letzten verschieden, sie ist keine wesentlich andere Wissenschaft. Warum also nennt sie sich Metaphysik? Aristoteles hatte Recht, daß er die Wissenschaft der ersten Principien nur „erste Philosophie (πρώτη φιλοσοφία)" nannte. Dagegen die Wissenschaft der reinen Principien ist wesentlich verschieden von aller Erfahrungswissenschaft; sie hat Recht, daß sie sich auch dem Namen nach davon unterscheidet. Somit wird die Metaphysik eine Wissenschaft auf selbständiger und eigenthümlicher Grundlage, und so ist sie zum ersten male durch Kant begründet worden. Die Kritik der reinen Vernunft stellt und beantwortet die Frage: wie ist Metaphysik möglich? Nachdem sie diese Frage in ihrer ganzen Ausdehnung gelöst hat, wird das System der reinen Vernunft die Metaphysik, so weit sie möglich ist, ausführen.

Im Unterschiede von dem System, welches sie begründet und einführt, möge die Kritik als „Propädeutik" gelten. Doch lasse man sich durch

diesen Namen über das wahre Verhältniß beider nicht irre machen. Die Kritik ist die Untersuchung der reinen Vernunft, also die Einsicht in deren ursprüngliche Verfassung: sie ist die Erkenntniß der Principien, welche die reine Vernunft in sich begreift. Daher bildet sie die Grundlage aller Metaphysik, und die Grundlage gehört zum Gebäude. Die Kritik möge Propädeutik genannt werden; ihrem wissenschaftlichen Charakter nach ist sie Metaphysik, und Kant selbst sagt ausdrücklich, daß „dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann".[1] Wir heben diese Erklärung besonders hervor, damit uns das Verhältniß der Kritik zum System nicht verwirrt werde. Denn in einer späteren kantischen Schule, welche den Sinn der kantischen Lehre am richtigsten gefaßt haben will, gilt die Kritik für die *psychologische* Grundlage der Metaphysik. Da es nun keine andere Psychologie giebt als die empirische, so wird die Grundlage der Metaphysik eine Erfahrungswissenschaft. Auf diese Weise kommt folgende Ungereimtheit zu Tage: daß Kant die Metaphysik von aller Erfahrungswissenschaft der Art nach unterschieden und zugleich eine Erfahrungswissenschaft zur Grundlage der Metaphysik gemacht habe!

Die reinen Principien waren die Bedingungen möglicher Erfahrung und die Gesetze des sittlichen Handelns. Nennen wir den Inbegriff aller Erfahrungsobjecte Natur, dagegen den Inbegriff des sittlichen Handelns die Sitten, so wird das System der reinen Vernunft in einem Lehrgebäude der „*Metaphysik der Natur*" und der „*Metaphysik der Sitten*" bestehen. In der ersten handelt es sich um die Gesetzgebung für das Reich der Natur, in der anderen um die Gesetzgebung für das Reich der Freiheit: dies sind die beiden Reiche, welche die menschliche Vernunft in sich schließt; ihre Metaphysik ist daher philosophische Natur- und Sittenlehre.

IV. Die Geschichte der reinen Vernunft.[2]

Die kritische Philosophie hat ihren Charakter vollkommen bestimmt und damit ihre geschichtliche Eigenthümlichkeit im Unterschiede von allen früheren Systemen festgestellt. Sie fällt mit keiner Richtung zusammen, welche die Philosophie vor ihr gehabt hat. Diese Richtungen waren

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenl. Hauptst. III. (Bd. II. S. 626.) — [2] Ebendas. Tr. Methodenl. Hauptst. IV. (Bd. II. S. 633—636.)

einander entgegengesetzt in den drei Hauptpunkten, welche den Charakter einer Philosophie bezeichnen: in ihrer Ansicht vom Object, vom Ursprung und von der Methode der Erkenntniß. Als Object der Erkenntniß galt den Einen die sinnliche Erscheinung, den Andern das intelligible Wesen der Dinge: jene sind „die Sensualisten“, diese „die Intellectualphilosophen“, welche sich nach Kant wie Epikur und Plato zu einander verhalten sollen. Als Ursprung der Erkenntniß galt entweder die sinnliche Wahrnehmung oder der bloße Verstand: so unterscheiden sich „Empirismus“ und „Noologismus“; jener findet in Aristoteles und Locke, dieser in Plato und Leibniz seinen typischen Ausdruck. Was endlich die Methode der Erkenntniß betrifft, so hat es von jeher Philosophen gegeben, welche den Grundsatz hatten, keine zu haben, sondern den sogenannten gesunden Menschenverstand zur alleinigen Richtschnur der Erkenntniß zu nehmen. Man könnte diese Methode die naturalistische und ihre Repräsentanten die Naturalisten der reinen Vernunft nennen. Sie finden es unbegreiflich, daß man zur Lösung der philosophischen Fragen so viele schwierige Untersuchungen anstellt; sie müssen es ebenso unbegreiflich und zweckwidrig finden, daß man so viele mathematische Berechnungen macht, um die Größe des Mondes zu bestimmen.

Dieser gesunde Menschenverstand verhält sich zur philosophischen Erkenntniß, wie das natürliche Augenmaß zur astronomischen Beobachtung. Die naturalistische Methode ist so gut wie gar keine. Es handelt sich allein um die wissenschaftliche oder scientifische Methode der Erkenntniß, diese kann drei verschiedene Wege einschlagen, von denen wir ausführlich gehandelt haben: den dogmatischen, skeptischen und kritischen. Sie ist bisher entweder dogmatisch oder skeptisch gewesen: dogmatisch in Wolf, skeptisch in David Hume. Aber sie kann bei richtiger Selbstprüfung weder den einen noch den anderen Weg festhalten, es bleibt mithin als die einzige Methode die kritische übrig. „Der kritische Weg“, sagt Kant am Schlusse seines Hauptwerks, „ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.“

Wir waren in diesem Werke ausgegangen von der dogmatischen und skeptischen Philosophie, welche letztere den Durchgangspunkt zur kritischen bildet. Wir hatten gezeigt, wie Kant in seinem Entwicklungsgange eben diesen Weg zurücklegt. Es gab einen Punkt, wo er mit Hume übereinstimmte, von dem er sich dann allmählich entfernte. Jetzt, in dem Schlußpunkte seiner Kritik und im Rückblick auf deren Vollendung sieht sich Kant in der größten Entfernung von Wolf und Hume, in gleicher Höhe über der dogmatischen und skeptischen Richtung. Unser Urtheil über die kritische Philosophie und deren geschichtliche Stellung, womit wir in diesem Werke unsere Darstellung der kantischen Lehre begonnen, findet hier in dem Urtheile des kritischen Philosophen über sich selbst seine vollste Bestätigung. Die erste Hälfte unserer Aufgabe ist gelöst: sie umfaßte die ganze Entwicklung Kants von ihren dogmatischen und skeptischen Ausgangspunkten bis zur Grundlegung und Ausführung der Vernunftkritik.

Sechszehntes Capitel.

Die verschiedenen Darstellungsformen der Vernunftkritik.

I. Die kritischen Fragen und die „Kantphilologie".

Am Schlusse dieses zweiten, der Grundlegung der kritischen Philosophie und der ausführlichen Entwicklung ihres Hauptwerkes gewidmeten Buches kommen wir nun auf jene Punkte zurück, die schon wiederholt berührt, gelegentlich auch erörtert, aber noch nicht zum Gegenstand einer besonderen Betrachtung gemacht worden sind: sie betreffen die verschiedenen Darstellungsformen der Vernunftkritik und fragen, ob dieselben auch in der Sache verschiedene Entwicklungsformen sind? Solche Untersuchungen müssen, um angestellt und verstanden zu werden, die deutlichste Kenntniß des Gegenstandes voraussetzen, weshalb sie der Betrachtung der Werke Kants nicht vorhergehen, sondern nur nachfolgen dürfen. Ihr Thema gehört in die Entwicklungsgeschichte der kantischen Philosophie, da sie ein Problem der letzteren enthalten, und es wäre sehr thöricht, die Entwicklungsgeschichte des Philosophen davon absondern und als eine Sache für sich nehmen zu wollen, da sie in ihrem wichtigsten und wesentlichsten Theil nur aus den Werken einleuchten kann und mit dem Gange derselben zusammenfällt.

Die Werke eines Philosophen wollen philosophisch, d. h. aus ihren Grundideen und in ihrem Zusammenhange erklärt sein, wozu freilich als die erste und elementarste Bedingung die Feststellung und Ordnung der Texte, wie das richtige Verständniß der Worte und Sätze erforderlich ist; nur sollten in unserem Falle solche Bemühungen nicht als eine besondere Kunst oder Wissenschaft unter dem ungeheuerlichen Namen „Kantphilologie" auftreten und thun, als ob es sich hier um eine Erfindung handle, wodurch erst der Schlüssel zum Verständnisse Kants gewonnen und die deutsche Philosophie über den Gang ihres letzten Jahrhunderts orientirt werden solle: dieses Jahrhundert geht von Kants Philosophie zur „Kantphilologie", wie einige der heutigen „Neukantianer" die Art ihrer Industrie bezeichnen.[1]

II. Die Vernunftkritik und die Prolegomena.

1. Die Entstehung der Vernunftkritik.

Wir haben an der Hand seiner Schriften den Entwicklungsgang des Philosophen während der vorkritischen Periode von Schritt zu Schritt verfolgt und die Epoche erkannt, welche die Inauguraldissertation (1770) von den früheren Werken scheidet und mit den späteren verknüpft. In dieser Schrift ist der Gesichtspunkt gegeben, auf welchem die kritische Betrachtungsweise ruht und sich der dogmatischen entgegenstellt; das Kriterium jeder falschen Metaphysik ist schon dargethan, es besteht in der Uebertragung der Beschaffenheiten sinnlicher Objecte auf die intelligibeln (die Dinge an sich), welche Verwirrung daher rührt, daß man die Grenzen der beiden Erkenntnißvermögen nicht einsieht und deshalb vermischt. Von den Grundproblemen der Vernunftkritik ist die transscendentale Aesthetik bereits ausgeführt, das Gebiet der transscendentalen Dialektik erleuchtet und die Richtschnur zur Behandlung ihrer Themata wie zur Lösung ihrer Probleme bezeichnet; nur die Frage nach der intellectuellen und metaphysischen Erkenntniß der Dinge steht zwar schon aufgerichtet, aber noch ungelöst. Die endgültige Entscheidung ging, wie wir wissen, dahin, daß eine solche Erkenntniß in Ansehung der sinnlichen Objecte bejaht, in Ansehung der intelligibeln verneint oder, was dasselbe heißt, daß die Metaphysik der Erscheinungen begründet, die der Dinge an sich widerlegt wurde. Dieses Ergebniß brachte erst die Kritik der reinen Vernunft, welche in ihrer transscendentalen Analytik die Mög-

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. I. Kritische Zusätze. S. 326—336.

lichkeit einer Metaphysik der Erscheinungen, d. h. den allgemeinen und nothwendigen Charakter der Erfahrungserkenntniß begründete oder, was dasselbe heißt, die rationale Erkenntniß der Objecte auf die Erfahrung einschränkte. Der Schwerpunkt dieser Untersuchung lag, wie gezeigt wurde, in der „transscendentalen Deduction der reinen Verstandesbegriffe“.[1]

Wohlgemerkt: diese Deduction enthält den Schwerpunkt der transscendentalen Analytik, keineswegs den der Vernunftkritik überhaupt. Wir sind unter den heutigen „Neukantianern“ und „Kantphilologen“ einer solchen grundfalschen Behauptung begegnet, welche dann für die schiefsten Auffassungen der Lehre Kants zur Grundlage dienen soll. Denn es ist eine völlig schiefe und falsche Meinung, daß die Deduction der reinen Verstandesbegriffe „den werthvollsten Bestandtheil der Vernunftkritik“ ausmache, als ob die übrigen Bestandtheile, insbesondere die transscendentale Aesthetik, weniger werthvoll und am Ende entbehrlich wären. Es ist weiter schief und falsch, von einer „empiristischen Lösung“ des in der Deduction enthaltenen Erkenntnißproblems zu reden, denn der ganze Sinn der kantischen Lehre besteht darin, daß die Erfahrung auf unsere rationalen Vernunftbegriffe, nicht aber diese auf jene gegründet werden. Die im Sinne Kants zu begründende Erfahrung ist die nothwendige und allgemeine Erkenntniß der Erscheinungen: daher setzt sie das Dasein der Erscheinungen voraus. Wie diese entstehen, lehrt die transscendentale Aesthetik: daher bildet die letztere die nothwendige und unentbehrliche Grundlage der transscendentalen Analytik und einen gleich werthvollen Bestandtheil der Vernunftkritik.

Ein anderes ist der Theil, ein anderes das Ganze. Die Deduction der reinen Verstandesbegriffe ist ein Theil der transscendentalen Analytik, diese ein Theil der Vernunftkritik. Etwas anderes ist der „werthvollste Bestandtheil“ des Ganzen, etwas anderes die wichtigste und schwierigste Untersuchung in einem Theile des Ganzen. Solche Unterschiede muß man kennen und beachten, bevor man es unternimmt, einen Philosophen wie Kant „philologisch“ zu interpretiren, mit der angenommenen Miene, auf solchem Wege zum ersten male der Welt die Augen über den Ideengang dieses Denkers zu öffnen. Wenn man jene Unterschiede nicht beachtet, so hat man es leicht, überall und fortwährend in der Lehre Kants „Verschiebungen der Begriffe“ zu sehen. Solche „Ver-

[1] Vgl. ob. Buch II. Cap. IV. S. 311—328. (Insbes. S. 312—314 u. S. 327 flgd.)

schiebungen" waren nicht im Kopfe eines Kant, sondern sind nur in einer Auffassung möglich, der dieser Kopf als ein Kaleidoskop erscheint, welches man beliebig rütteln kann, um gleich wieder eine neue „Verschiebung" zu bemerken.

Man vergleiche Kants eigene Erklärungen mit dieser eben bezeichneten Art, ihn zu interpretiren und seine Deduction der reinen Verstandesbegriffe zu würdigen. Der Philosoph sagt in der Vorrede zur ersten Ausgabe der Vernunftkritik: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zur Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen und zugleich zur Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transscendentalen Analytik unter dem Titel Deduction der reinen Verstandesbegriffe angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekostet. Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten, die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die objective Gültigkeit seiner Begriffe a priori darthun und begreiflich machen, eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig; die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und seinen Erkenntnißkräften, auf denen er selbst beruht, mithin in subjectiver Beziehung zu betrachten, und obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzweckes von großer Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben; weil die Hauptfrage immer bleibt: was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen? und nicht: wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?"[1]

Seit der Inauguralschrift und in Folge derselben lag die Aufgabe Kants in einer neuen und sicheren Begründung der Metaphysik, die einst als „die Königin aller Wissenschaften" despotisch geherrscht hatte, dann unter den Skeptikern, diesen Nomaden im Gebiete der Philosophie, einer völligen Anarchie verfallen und zuletzt nach Lockes

[1] J. Kants Werke. (Ausg. Hartenstein 1838.) Bd. II. S. 8. Mit dieser Erklärung des Philosophen vergleiche man B. Erdmann. J. Kants Prolegomena, herausg. u. historisch erklärt. (Leipzig 1878.) Einleit. S. IV. S. XCI. a. a. O. Derselbe: Kants Kriticismus in der ersten und zweiten Aufl. d. Kr. d. r. V. Eine hist. Untersuchung. (Leipzig 1878.) S. 12, 19 a. a. O. Gegen die erstgenannte Schrift desselben Verfassers vgl. als treffende Widerlegung Emil Arnoldt: „Kants Prolegomena nicht doppelt redigirt". (Berl. 1879. S. 11—18.)

„Physiologie des menschlichen Verstandes“ für eine usurpatorische Herrscherin erklärt war, welche nicht von königlicher Herkunft sei, sondern „aus dem gemeinen Pöbel der Erfahrung“ abstamme; nun lebe sie als eine verstoßene und verlassene Matrone, die alle Welt mit Geringschätzung und Gleichgültigkeit behandle. Dieser gänzliche Indifferentismus sei in dem Reiche der Erkenntniß „die Mutter des Chaos und der Nacht“, aber zugleich mitten in dem gegenwärtigen Flor aller Wissenschaften das Vorspiel eines neuen Tages; er ist „offenbar nicht die Wirkung des Leichtsinnes, sondern der gereiften Urtheilskraft des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt, und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntniß, aufs Neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichern, dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne, und dieser ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst. Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Principien.“[1]

Diese Begründung der Metaphysik aus rationalen Principien und die dadurch bedingte Einschränkung derselben auf das Gebiet der Erscheinungen war eben das Thema der Deduction der reinen Verstandesbegriffe. Es handelte sich hier, wenn man alte Bezeichnungen brauchen will, vielmehr um „die Neubegründung des Rationalismus“, wie Paulsen meint, keineswegs um die des Empirismus.[2] Auch erkennen wir wohl, warum gerade diese Arbeit dem Philosophen die meiste Mühe gekostet und eine so lange Zeit erfordert hat, um ins Reine zu kommen und den Weg von der Inauguralschrift zur Vernunftkritik zu vollenden. Er begegnete auf diesem Wege einem gewissen Widerstreit mit den Resultaten seiner transscendentalen Aesthetik und machte eine

---

[1] Vorrede zur ersten Ausgabe der Kr. d. r. Vern. (Bd. II. S. 4—6.) — [2] Fr. Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnißtheorie. S. 211 flgd.

Entdeckung, welche nicht etwa die idealistische Grundansicht der ersteren, wie man kurzsichtiger- und unkundigerweise gemeint hat, änderte oder verließ, sondern tiefer und umfassender, als bisher, gestalten mußte.

Die transscendentale Aesthetik wollte gelehrt haben, wie die Erscheinungen aus zwei Factoren entstehen: aus dem Material der Sinneseindrücke und den synthetischen Anschauungsformen von Raum und Zeit, ohne alle Mitwirkung des Verstandes und der intellectuellen Vermögen überhaupt. Und nun fand der Philosoph, daß jene beiden Factoren keineswegs ausreichen, um diejenigen Erscheinungen zu geben, deren nothwendige und allgemeine Verknüpfung die objective Erfahrung sein sollte; er fand, daß die sinnlichen Gegenstände (Erscheinungen), die jedes Bewußtsein immer auf dieselbe Art vorstellt, d. h. unsere Erfahrungsobjecte (Sinnenwelt) gar nicht zu Stande kommen, wenn nicht ihre Elemente durch nothwendige und allgemeine Formen von intellectueller Art verknüpft werden; er fand, daß Sinneseindrücke, Raum und Zeit im Grunde nur Vielheit und Mannichfaltigkeit von Empfindungs- und Anschauungselementen liefern können, nicht aber deren Zusammenfassung und Einheit; daß ohne „Apprehension, Einbildung und Recognition" auch nicht die einfachste Größe, wie die gerade Linie a b, vorgestellt werden könne. Daher blieb die Sache nicht so, wie sie der Philosoph zunächst gestellt hatte: daß die Erscheinungen in angeschauten Empfindungen bestehen und die Erfahrung in (den durch die Kategorien) verknüpften Erscheinungen.

Die transscendentale Aesthetik hatte in der Begründung der Erscheinungen ein Deficit gelassen, welches die transscendentale Analytik in der Deduction der reinen Verstandesbegriffe decken mußte, ohne die Scheidung der beiden Erkenntnißvermögen zu beeinträchtigen. Kant mußte in seine Lehre von der Entstehung der Erscheinungen den dritten Factor der intellectuellen Vermögen aufnehmen und dadurch seine idealistische Grundansicht vertiefen und erweitern, ohne das Resultat der transscendentalen Aesthetik in Ansehung der Erscheinungen zu ändern. Die Sache blieb nicht so, wie sie der Philosoph zunächst gestellt hatte, aber er ließ dieselbe so stehen. Daher kann man nicht oberflächlicher und unrichtiger urtheilen, als wenn man meint, daß Kant jenes Deficit in der Erzeugung der sinnlichen Objecte durch seine Voraussetzung und Lehre von den Dingen an sich gedeckt und darüber seine idealistische Grundansicht im Stich gelassen habe. Dies wäre, um sich aus der Schwierigkeit zu ziehen, eine leichte und völlig nichtssagende Art ge-

wesen. Vielmehr nahm er seinen schwierigen Weg durch die Erforschung der menschlichen Vernunft, um in der geheimen und unbewußten Werkstätte ihrer intellectuellen Vermögen, insbesondere der Einbildungskraft diejenige Entstehungsart der Erscheinungen, welche die transscendentale Aesthetik nicht erklärt hatte, zu ergründen. So erwuchs in der Deduction der reinen Verstandesbegriffe jene Arbeit, die ihm begreiflicherweise die meiste Mühe gekostet; sie ist nach seinem eigenen Ausspruch die wichtigste Untersuchung in der transscendentalen Analytik und „das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte".[1] Sie war es für Kant und ist es auch für seine Leser. Daher suchte der Philosoph durch eine Umarbeitung in der zweiten Ausgabe der Kritik das Verständniß dieses Abschnittes zu erleichtern. Indessen mußten wir in unserer Darstellung dem Ideengange der ersten Ausgabe folgen.[2]

2. Die Entstehung der Prolegomena.[3]

Wir haben in der Lebensgeschichte Kants erzählt, wie die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik entstanden sind.[4] Der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft war sich der epochemachenden Bedeutung seines Werkes wie der darin enthaltenen Schwierigkeiten, welche das Verständniß und die Verbreitung desselben hemmen mußten, sehr wohl bewußt und brauchte über die Anstrengungen, womit die Vernunftkritik durchdrungen sein wollte, nicht erst Klagen oder Beschwerden von außen zu hören. „Man wird sie unrichtig beurtheilen, weil man sie nicht versteht; man wird sie nicht verstehen, weil man das Buch zwar durchblättern, aber nicht durchzudenken Lust hat; und man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläufig ist." Die Weitläufigkeit machte, daß man die Hauptpunkte der Untersuchung nicht deutlich genug übersehen konnte, und daher rührte eine gewisse Dunkelheit des Werkes. Diesem Uebelstande wollte Kant durch seine Prolegomena abhelfen.[5] Schon in der Vorrede zur Vernunftkritik hatte ja der Philosoph bemerkt, daß

[1] Vorr. zur ersten Ausgabe der Kr. d. r. V. (Bd. II. S. 8) und Vorr. zu den Prolegomena. (Bd. III. S. 171.) — [2] Vgl. ob. Buch II. Cap. V. S. 401—415. — [3] Vgl. mit diesem Abschnitte Buch II. Cap. I. S. 323—326. Kritische Zusätze. 1—6. (S. 326—328.) — [4] Vgl. oben Buch I. Cap. IV. S. 79—83.) — [5] Vorr. zu den Prolegomena. (Bd. III. S. 172.)

man mit gutem Recht sagen könne: „Manches Buch wäre viel deutlicher geworden, wenn es nicht so gar deutlich hätte werden sollen". Denn die Ausführlichkeit in den Theilen hindere die Ueberschauung des Ganzen.[1] Diese Bemerkung galt seinem eignen Werk. Die Kritik der reinen Vernunft war ein solches Buch. Die Ueberschauung des Ganzen in der kürzesten Fassung und in der verständlichsten (analytischen) Lehrart sollten die Prolegomena geben: sie sind, was die didaktische Kunst betrifft, Kants Meisterstück.

Um die Metaphysik zu begründen, muß man wissen, worin die Eigenthümlichkeit der metaphysischen Erkenntniß besteht, ob und wie dieselbe möglich ist. Daher lauten die Fragen der Prolegomena: Was ist Metaphysik? Ist überall Metaphysik möglich? Wie ist sie möglich? Die letzte Frage theilt sich in jene vier Hauptfragen: 1. Wie ist reine Mathematik möglich? 2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? 3. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? 4. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Die Lösung dieser Probleme geschieht so, daß die Thatsache der Erkenntniß in ihrer allgemeinen Grundform, wie in ihren besonderen Arten festgestellt und daraus die Bedingungen, aus denen sie folgt, hergeleitet werden.

Vergleichen wir die Stellung, Ordnung und Lösung dieser Fragen der Prolegomena mit den Ausführungen der Vernunftkritik, so leuchtet ein, daß sie die Quintessenz der letzteren in der übersichtlichsten Fassung und in einer Lehrart enthalten, welche nicht deutlicher und populärer sein kann als sie ist. Daher können die Prolegomena recht wohl ein erläuternder oder populärer Auszug aus der Vernunftkritik genannt werden. Mit einer solchen Arbeit finden wir den Philosophen beschäftigt, sobald sein Hauptwerk erschienen war. In den gleichzeitigen Briefen Hamanns an Herder und Hartknoch ist von einer unter Kants Feder befindlichen Schrift die Rede, welche bald ein „populärer Auszug aus der Kritik", bald ein „Lese- oder Lehrbuch über Metaphysik", dann „Prolegomena einer noch zu schreibenden Metaphysik", zuletzt kurzweg „Prolegomena" genannt wird.[2] Es ist nicht mit Gewißheit auszumachen, ob unter diesen verschiedenen Bezeichnungen immer dieselbe Schrift zu verstehen

[1] Vorr. zur ersten Ausgabe der Kr. d. r. V. (Bd. II. S. 10.) S. Buch I. Cap. IV. S. 75 u. 76. — [2] Br. Hamanns an Herder vom 5. August, 11. August, 15. September 1781 und 20. April 1782, an Hartknoch vom 14. September, 23. October, November 1781, vom 11. Januar, 8. Februar, 21. Dec. 1782. Vgl. Buch II. Cap. I. S. 326.

ist, ob die Prolegomena der erläuternde Auszug oder das Lehrbuch oder beides oder keines von beiden sind.[1] Hamanns Berichte haben keine diplomatische Genauigkeit und gehen nach Hörensagen; nennt er doch dieselbe Schrift jetzt einen populären Auszug aus der Kritik, jetzt einen „kleinen Nachtrag“ zu derselben. In Wahrheit hängt sehr wenig von der Entscheidung dieser Fragen ab, da aus Kants eigenen Erklärungen feststeht, wie und aus welchen Motiven die Prolegomena aus der Vernunftkritik hervorgingen. Nach meiner Ansicht sind sie jener erläuternde Auszug, den Kant im August 1781 begonnen und im September 1782 vollendet hat; sie sind nicht das „Lehrbuch über Metaphysik“, da Kant den 18. August 1783 an Mendelssohn schreibt, er beabsichtige ein solches Lehrbuch „nach und nach auszuarbeiten und in einer nicht zu bestimmenden, vielleicht noch ziemlich fernen Zeit fertig zu schaffen“.[2]

Während Kant noch mit jenem „erläuternden Auszug“ beschäftigt war, der die Quintessenz der Kritik geben und verdeutlichen sollte, erschien (anonym) den 19. Januar 1782 in der „Zugabe zu den göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen“ jene erste, von Garve verfaßte, von Feder verkürzte und modificirte Recension der Vernunftkritik, worin die idealistische Grundansicht der letzteren verkannt und der Lehre Berkeleys gleichgesetzt wurde. Es hieß, daß der Verfasser der Vernunftkritik wohl die Schwierigkeiten der Speculation zu zeigen, aber nicht den rechten Mittelweg, der zwischen den Extremen des Skepticismus und Dogmatismus zur natürlichen Denkart zurückführe, zu finden gewußt habe. Wider eine solche Auffassung sah unser Philosoph sich zu einer energischen Abwehr genöthigt, welche er in den dem ersten Theile seines Werkes hinzugefügten „Anmerkungen“ und namentlich in einem „Anhange“ zum Ganzen einleuchtend und nicht ohne Erbitterung ausführte. Er nahm die Beurtheilung als eine aus Unkenntniß und

[1] B. Erdmann hält den erläuternden Auszug für die erste Redaction der Prolegomena; E. Arnoldt hält die Prolegomena für das „Lehrbuch über Metaphysik“ und glaubt, daß Kant den erläuternden Auszug fallen und später durch Joh. Schultz zu dessen Erläuterungen über die Vernunftkritik (1784) verwenden ließ. — [2] B. Erdmann berichtet in seiner hist. Einl. zu seiner Ausg. der „Prolegomena“: daß Kant zur Zeit des eben erwähnten Briefes an Mendelssohn im Aug. 1783 „eben an dem letzten Theil seiner Prolegomena schrieb“ (S. III) und ein Jahr vorher, den 24. August 1782, „eben an den letzten Absätzen der Prolegomena schrieb“ (S. XVI. Anmkg. 2.) Dies ist kein Druckfehler, sondern eine Verwirrung.

übler Absicht entstandene Mißdeutung seines Werkes und ließ sie im Anhange als die „Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht", erscheinen.[1] Die Recension hatte gleich in ihrem ersten Satze die Kritik der reinen Vernunft als „ein System des höheren oder, wie es der Verfasser nennt, des transscendentellen Idealismus" bezeichnet. Die Worte, womit Kant diese Bezeichnung zurückweist, sind lehrreich und höchst charakteristisch: „Bei Leibe nicht des höheren. Hohe Thürme und die ihnen ähnlichen metaphysisch großen Männer, um welche gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort «transscendental», dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Recensenten nicht einmal gefaßt worden, bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntniß möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, dann heißt ihr Gebrauch transscendent, welcher von dem immanenten, d. i. auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch unterschieden wird. Allen Mißdeutungen dieser Art ist in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden; allein der Recensent fand seinen Vortheil bei Mißdeutungen."[2]

Daß Kant die ihm gemachten Einwürfe anmerkungs- und anhangsweise behandelt hat, zeigt, wie wenig die Aufgabe seiner Prolegomena durch jene Recension bedingt und ihre Ausführung dadurch veranlaßt war. Sie sind aus keiner polemischen, sondern aus einer rein didaktischen Absicht entstanden und binnen Jahresfrist vollendet worden. Schon aus diesem Grunde ist nicht daran zu denken, daß Kant dieses Werk aus zwei verschiedenen, innerlich heterogenen, früheren und späteren Bestandtheilen zusammengeschweißt habe: den ursprünglichen Erläuterungen und den späteren (durch die Recension hervorgerufenen) Zusätzen. Und will man diese Zusätze gar so weit ausdehnen, daß sie nicht bloß in den unverkennbaren Hinweisungen auf jene Recension bemerkt, sondern bald da bald dort gewittert werden, ganze Paragraphen in Beschlag nehmen, in der Mitte einzelner bald mehr bald weniger Zeilen enthalten und in ihrer Totalsumme fast die Hälfte des ganzen Werkes ausmachen sollen, so ist ein Verfahren solcher Art

---

[1] S. oben Buch I. Cap. IV. S. 85. — [2] Prolegomena u. s. f. Anhang. (Bd. III. S. 304, Anmkg.)

nicht mehr eine gewagte Hypothese, sondern ein leeres Spiel, dem nicht die mindeste wissenschaftliche Berechtigung zukommt. Nur sollte der Spaß eines solchen Chorizonten nicht so weit gehen, daß er, wie der jüngste Herausgeber der Prolegomena, nach seinem Belieben das typographische Bild des kantischen Textes ändert und in einer anderen Schrift die vermeintlichen „Erläuterungen", in einer anderen die vermeintlichen „Zusätze" drucken läßt. Dies heißt, ein kantisches Werk nicht herausgeben, sondern, wie schon von anderer Seite treffend bemerkt ist, verunstalten und verderben.[1]

Aber diese vermeintlichen Bestandtheile sollen auch innerlich heterogen und aus verschiedenen Tendenzen entsprungen sein, was zwar der Philosoph selbst keineswegs beabsichtigt, auch nicht gemerkt, sondern erst der jüngste Herausgeber des Werkes ein Jahrhundert später entdeckt habe. Kant habe nämlich seine Vernunftkritik in den Prolegomena nicht bloß erläutert, sondern auch „verschoben"; in den Erläuterungen sei die Klärung, in den späteren Zusätzen die Aenderung der Lehre enthalten. Wo nun dem Herausgeber eine „Verschiebung der Begriffe" erscheint, da bemerkt derselbe einen „Zusatz", und wo er einen Zusatz zu sehen wünscht, da erscheint ihm auch eine „Verschiebung". Diese Entdeckung begründet seine neue Art der Herausgabe des kantischen Werkes und ist das durchgängige Thema der dazu gehörigen Einleitung, die auf dem Titel als historische Erklärung figurirt. Die entdeckte „Verschiebung" wird dann in der zweiten Ausgabe der Kritik noch weiter „verschoben", weshalb der Entdecker genöthigt war, auch seine Herausgabe der Vernunftkritik mit einer „historischen Untersuchung" zu begleiten, welche wieder dasselbe Thema ausführt.[2]

In der ersten Ausgabe der Vernunftkritik soll die unbezweifelte und selbstverständliche Voraussetzung herrschen, daß „eine Mehrheit wirkender Dinge an sich existirt"; in den vermeintlich späteren Bestandtheilen der Prolegomena wird „die Existenz der Dinge an sich, die anfangs eine als selbstverständlich in dem Begriff der Erscheinung mitgedachte Voraussetzung war, zu einem specifischen Merkmal"; in der zweiten Ausgabe der Kritik ist „die Wirklichkeit der Dinge an sich nicht mehr selbstverständ-

[1] J. Kants Prolegomena u. s. f., herausgeg. und historisch erklärt von B. Erdmann. (Lpzg. 1878.) Emil Arnoldt: „Kants Prolegomena, nicht doppelt redigirt. Widerlegung der B. Erdmann'schen Hypothese." (Berl. 1879.) S. 6 a. a. O.. — [2] B. Erdmann: Kants Kriticismus in der ersten und zweiten Auflage der Kr. d. r. V. Eine historische Untersuchung. (1878.)

liche Voraussetzung, wie in der ersten Auflage, und nicht mehr bloß nothwendiges Merkmal, wie in den Prolegomena, sondern ein Problem, das zu seiner realistischen Lösung einen besonderen Beweis fordert und aus dem Zusammenhange des Systems heraus auch mit unbedingter Sicherheit erhalten kann".[1]

Kurz gesagt: was in der ersten Ausgabe der Kritik nur Voraussetzung ist, nämlich das Dasein vieler wirksamer Dinge an sich, wird in den Prolegomena specifisches Merkmal des Begriffs und in der zweiten Ausgabe der Kritik realistisch gelöstes Problem. Diese Behauptungen sind nicht bloß leer und nichtssagend, sondern grundfalsch, sie sind in Kants kritischen Schriften unnachweisbar, denn sie sind in Kants kritischen Gedanken unmöglich. Er konnte das Dasein vieler wirksamer Dinge an sich nicht voraussetzen, weil Dasein, Vielheit und Wirksamkeit nach seiner Lehre Kategorien, diese aber auf die Dinge an sich nicht anwendbar sind; er konnte das Dasein der Dinge an sich nicht zu dem specifischen Merkmal eines Begriffs machen, weil nach seiner Lehre das Dasein nie das Merkmal eines Begriffes sein kann; er konnte das Dasein der Dinge an sich nicht realistisch beweisen oder bewiesen haben wollen, weil er die Unbeweisbarkeit dieses Daseins bewiesen hat und bewiesen haben wollte.

Es gehört zu den verdienstlichsten Geschäften der „Kantphilologie", daß sie die Werke des Philosophen von Druckfehlern zu säubern bemüht ist. Freilich braucht man zu einer solchen Arbeit keine Philologie, aber das Kind braucht einen Namen. Nur darf auch mit Kants Worten so wenig nach Willkür verfahren werden, als mit dem Gange seiner Untersuchungen und der Composition seiner Schriften. Wenn der Philosoph z. B. in der zweiten Ausgabe der Kritik das Wort „Scharfsichtigkeit" in „Scharfsinnigkeit" verbessert hat, weil es sich an der betreffenden Stelle um das Erkennen verschiedener Begriffe handelt, so ist deshalb in den Prolegomena das Wort „Scharfsichtigkeit" an einer Stelle, wo es Kant gebraucht und beibehalten hat, weil hier vom „Aufspähen" und „Sehen" die Rede ist, nicht in „Scharfsinnigkeit" zu verschlimmbessern. So hat es dem jüngsten Herausgeber gefallen. Nach seinem Verfahren zu urtheilen, erscheint die „Kantphilologie" als eine

---

[1] B. Erdmann: Kants Kriticismus u. s. f. S. 94 flgd. S. 202, 208 a. a. O. Derselbe: Kants Prolegomena u. s. f. Hist. Einleit. S. XLV, IL, LII, LXV, LXXI, LXXIII a. a. O.

Kunst, Druckfehler nicht bloß zu finden, sondern auch zu machen.[1] Wehe aber jedem andern Herausgeber, der sich an der Stellung eines unbedeutenden Wörtchens versündigen sollte und, wie es dem trefflichen Hartenstein in seiner Ausgabe der Vernunftkritik begegnet ist, z. B. „etwa nur“ lesen läßt, wo Kant „nur etwa“ geschrieben hat.[2] Ist doch an dieser Stelle die richtige Lesart so bedeutungsvoll: der Philosoph hat von den Aushängebogen seines Werkes nicht „etwa nur“, sondern „nur etwa die Hälfte zu sehen bekommen“! Aus den gegebenen Proben und Pröbchen möge der Leser erkennen, was es in einem ihrer ruhmredigsten und betriebsamsten Werkzeuge, welches neue Wege zu bahnen verspricht und auf völlig unbetretenen Pfaden einherzuschreiten prahlt, mit dieser Kantphilologie für eine Bewandtniß hat. In ihren richtigen Grenzen kann sie mit ihrem Kleinkram eine nützliche Arbeit sein; als Gründergeschäft getrieben, ist sie lächerlich.

3. „Nachträge zur Vernunftkritik.“

Auf dem Wege von den Prolegomena zu der zweiten Ausgabe der Kritik bemerken wir, daß uns aus dem Nachlaß des Philosophen „Nachträge“ zur ersten geboten werden.[3] Es sind handschriftliche Bemerkungen, welche Kant in ein Exemplar seines Hauptwerkes eingetragen und nach letztwilligen Verfügungen mit den anderen beschriebenen Handbüchern zur Vernichtung bestimmt hatte. Die herausgegebenen Blätter sollen, wie es in dem Vorworte heißt, „in dem Kranze, den das Jubiläumsjahr der Kritik der reinen Vernunft darbietet nach dem Verdienst, das dem sie bindenden Kärrner gebührt, die bescheidensten sein“. Sie müßten mehr sein, wenn sie, wie das Vorwort verheißt, für das Verständniß des Hauptwerkes „von nicht weniger als unerheblichem Nutzen“ wären. Unter den 184 Bemerkungen, welche der Herausgeber mitgetheilt hat, sind auch solche, die er selbst nicht hat lesen können; keiner der mitgetheilten Sätze ist dazu angethan, das Verständniß der Kritik zu fördern oder uns eine neue Belehrung zu liefern. Am Schlusse gesteht der Herausgeber selbst, daß von jenen 184 Bemerkungen

---

[1] B. Erdmann: Kants Prolegomena. S. 19 u. S. 146. Vgl. E. Arnoldt, S. 74, Anmkg. — [2] Vgl. Karl Kehrbach: „Replik gegen des Hrn. Privatdocenten B. Erdmanns Recension meiner Ausgabe der kantischen Kr. d. r. V. Zugleich eine kurze Charakteristik des allerneuesten Stadiums der sogenannten Kantphilologie.“ (Zeitschr. f. Philos. u. philol. Kritik. Bd. LXXII. S. 310—322.) — [3] B. Erdmann: Nachträge zu Kants Kr. d. r. V. (Aus Kants Nachlaß. Kiel 1881.)

nur ein einziger Satz „eine wirklich neue Strömung zeige". Dieser Satz lautet: „Der reine Idealismus betrifft die Existenz der Dinge außer uns. Der kritische läßt sie unentschieden und behauptet nur, daß die Form ihrer Anschauung bloß in uns sei." Wenn unter den „Dingen außer uns" die „Dinge an sich" verstanden sein sollen, so wäre nach dieser Aeußerung der kritische Idealismus skeptisch, was nicht bloß dem Lehrbegriffe des Philosophen, sondern auch jener Behauptung des Herausgebers widerstreitet, daß Kant die Existenz einer Mehrheit wirkender Dinge an sich niemals bezweifelt, vielmehr bewiesen habe. Auch in diesem einzigen Sätzchen ist daher nichts von dem wahrnehmbar, was der Herausgeber „Strömung" nennt, geschweige eine „neue". Was seine „Nachträge" bieten, ist eine für Kants Buchstabenverehrer willkommene, für uns werthlose Beschreibung eines beschriebenen Handbuches. Ich möchte wissen, wie es die Leser anfangen werden, um den letzten Wunsch des Herausgebers zu erfüllen: nämlich diese Nachträge immer nur in dem doppelten Sinn benutzen, welchen der Spruch des tiefsinnigen Philosophen «ὁδὸς ἄνω κάτω μίη» fordere. Ich möchte wissen, was sich der Herausgeber selbst bei diesen Worten gedacht hat?[1]

III. Die erste und zweite Ausgabe der Vernunftkritik.

1. Die fraglichen Differenzen.

Wir kommen zu der Frage, die in der vergleichenden Untersuchung der verschiedenen Darstellungsarten der kantischen Kritik die wichtigste ist und seit langer Zeit den Gegenstand eines vielstimmigen und beharrlichen Streites über die Differenzen zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Vernunftkritik ausmacht.[2] Die Meinungen darüber zeigen die größten Abweichungen. Es wird gestritten: ob die in der Darstellung vorhandenen Differenzen die Grundlagen der kantischen Lehre treffen oder nicht? Wenn sie als Veränderungen der Lehre selbst gelten, so wird gestritten: ob der wahre Charakter derselben in der ersten oder in der zweiten Ausgabe der Kritik am reinsten gewahrt sei, ob die letztere eine widerspruchsvolle Entstellung oder eine richtige Fortbildung der Lehre enthalte?

---

[1] B. Erdmann: Nachträge u. s. f. S. 59. Vgl. S. 4 u. S. 18 XXVI. S. 58. — [2] S. oben Buch I. Cap. IV. S. 82 u. 83.

Die Differenzen, abgesehen von ihrem Werth und ihrer Tragweite, afficiren in dem Texte der ersten Ausgabe die Einleitung, einige Stellen der transscendentalen Aesthetik, die „Deduction der reinen Verstandesbegriffe", die „Analytik der Grundsätze", die Abhandlung „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena", und die „Paralogismen der reinen Vernunft". Sie bestehen in Erweiterungen und Kürzungen, Hinzufügungen und Weglassungen, gänzlicher und theilweiser Umarbeitung. Erweitert sind in der zweiten Ausgabe die Einleitung und einige Punkte der transscendentalen Aesthetik; völlig umgearbeitet ist die Deduction der reinen Verstandesbegriffe, theilweise der Abschnitt vom Unterschiede der Noumena und Phänomena; hinzugefügt sind in der Analytik der Grundsätze die „Widerlegung des Idealismus" und die „Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze"; umgearbeitet und durch ausgedehnte Weglassungen gekürzt sind die Paralogismen der reinen Vernunft. Von diesen Differenzen sind die wichtigsten und fragewürdigsten die veränderte Darstellung der Deduction der reinen Verstandesbegriffe und der Lehre vom Unterschiede der Erscheinungen und der Dinge an sich, die hinzugefügte „Widerlegung des Idealismus" und die Weglassungen in den Paralogismen der reinen Vernunft.[1]

In ihrer größten Spannung erscheint die Differenz der beiden Ausgaben, wenn man die „Widerlegung des Idealismus", welche Kant in der zweiten Ausgabe hinzugefügt hat, mit dem „Paralogismus der Idealität" und der „Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre", welche hier weggelassen sind, vergleicht.[2]

2. Kants eigene Erklärung.

Vor allem ist über die Art der fraglichen Differenz der Philosoph selbst zu hören. Er hat in der Vorrede zur zweiten Ausgabe verneint, daß ihre Abweichungen von der ersten den Charakter seiner Lehre betreffen; er habe in den Sätzen und ihren Beweisgründen, wie in der Form und Vollständigkeit des Plans nichts zu ändern gefunden, und er hoffe, daß dieses System in dieser Unveränderlichkeit sich auch

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. V. S. 401—415 (Deduction der reinen Verstandesbegriffe nach der ersten Ausgabe), Cap. VII. S. 448—452 (Widerlegung des Idealismus nach der zweiten Ausgabe), Cap. X. S. 486—498 (Die Paralogismen der reinen Vernunft nach der ersten Ausgabe). — [2] Vgl. oben S. 448—452 mit S. 493—495 und S. 503 u. 504.

fernerhin behaupten werde. Es habe keine Widerlegung, sondern nur Mißdeutungen zu fürchten, die zum Theil durch die Mängel der Darstellung verschuldet sein können; daher seien alle Veränderungen in der zweiten Ausgabe nur Verbesserungen in Absicht der Deutlichkeit, wobei der Philosoph auf die falsche Auffassung der transscendentalen Aesthetik, namentlich im Begriffe der Zeit, auf die Dunkelheit der Deduction der Verstandesbegriffe, auf die vermeintlich mangelhafte Evidenz in den Beweisen der Grundsätze des reinen Verstandes und auf die Mißdeutung der Paralogismen hinweist. Um nun den Umfang des Werkes durch die faßlicher gemachte Darstellung nicht zu sehr zu vergrößern, seien Weglassungen und Kürzungen nöthig gewesen, wodurch der Leser einen „kleinen Verlust“ erleide, den er durch die Vergleichung mit der ersten Ausgabe leicht ersetzen könne. Nur in einem einzigen Punkte, der nicht die Sache und die Beweisgründe, sondern bloß die Beweisart angehe, habe er durch die „neue Widerlegung des psychologischen Idealismus“ das Werk vermehrt; denn es sei „ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns bloß auf Glauben annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können“. Dieser Beweis erschien unserem Philosophen so wichtig, daß er denselben in einer Anmerkung der Vorrede noch einmal auszuführen und zu verdeutlichen suchte.[1] Schon einige Jahre früher hatte Kant im Anhange der Prolegomena erklärt, daß er mit seinem Vortrage in einigen Stücken der Elementarlehre nicht völlig zufrieden sei, weil eine gewisse Weitläufigkeit in denselben die Deutlichkeit hindere: er hatte als solche verbesserungsbedürftige Abschnitte die Deduction der Verstandesbegriffe und die Paralogismen der reinen Vernunft genannt.[2]

3. Jacobis Ansicht.

Daß die Existenz der Dinge außer uns vollkommen gewiß, aber unbeweisbar sei und nur dem Gefühl oder Glauben unmittelbar einleuchte, hatte Fr. H. Jacobi in seinen Briefen über die Lehre Spinozas (1785) und in dem Gespräch „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“ (1787) erklärt und seine Standpunkte dem Rationalismus Spinozas wie dem transscendentalen Idealismus

[1] Vorw. z. zweiten Ausgabe d. Kr. d. r. V. (Bd. II. S. 30—34.) — [2] Prolegomena u. s. f. Anhang. (Bd. III. S. 313.)

Kants entgegengesetzt. Das Gespräch erschien einige Monate früher als die zweite Ausgabe der Kritik. Kant brachte hier seine förmliche Widerlegung des Idealismus, welche im Text wider die Idealisten die Realität der Dinge außer uns beweisen und in der Vorrede wider Jacobi die Beweisbarkeit dieser Realität darthun sollte.

Indessen fand der letztere, daß Kant in seiner neuen Widerlegung des Idealismus diesen nicht widerlegt und in gewissen weggelassenen Stellen der ersten Ausgabe seine idealistische Grundansicht auf das Deutlichste ausgesprochen habe, aber seit den Prolegomena den Namen des Idealismus zu vermeiden suche. In der Beilage „über den transscendentalen Idealismus", welche Jacobi in der Sammlung seiner Werke jenem Gespräche später hinzufügt, beklagt er den Verlust, der in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik durch gewisse Weglassungen entstanden sei. „Ich halte diesen Verlust für höchst bedeutend und wünsche sehr durch dieses mein Urtheil Leser, denen es um Philosophie und ihre Geschichte Ernst ist, zu einer Vergleichung der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft mit der verbesserten zweiten zu bewegen." „Zu ganz besonderer Erwägung empfehle ich den Abschnitt der ersten Ausgabe: Von der Recognition im Begriff. Da sich die erste Ausgabe schon sehr selten gemacht hat, so sehe man doch wenigstens in öffentlichen und auch größeren Privatbüchersammlungen, daß die wenigen davon noch erhaltenen Exemplare nicht zuletzt ganz verschwinden. Ueberhaupt wird es nicht genug erkannt, welchen Vortheil es gewährt, die Systeme großer Denker in den frühsten Darstellungen derselben zu studiren."[1]

Das Urtheil Jacobis über die Differenz der beiden Ausgaben lautet ganz anders, als das des Verfassers: jener hält die Weglassungen für einen „höchst bebedeutenden", dieser für einen „kleinen Verlust", der bloß geschehen sei, um Raum zu sparen und einer faßlicheren Darstellung Platz zu machen.

4. Schopenhauers Ansicht.

Weit schroffer, als Jacobi, nimmt A. Schopenhauer den Unterschied der beiden Ausgaben und spannt ihn bis zum völligen Gegensatz. Er hatte seinem Hauptwerk „die Welt als Wille und Vorstellung" (1819) als Anhang eine „Kritik der kantischen Philosophie" hinzugefügt.

[1] Fr. H. Jacobis Werke. Bd. II. (1815.) S. 38 flgd. und S. 291 flgd. Vgl. meine Gesch. der neuern Philosophie. Bd. V. (2. Aufl.) S. 220 flgd.

die auf den Text der zweiten Ausgabe gegründet war und in dem Charakter der Lehre Kants Widersprüche nachwies. Mit der idealistischen Grundansicht streite die Art, wie das Ding an sich eingeführt, nach dem Causalitätsgesetz begründet und als die äußere Ursache der Sinnesempfindungen gefaßt werde. Als nun Schopenhauer später die erste Ausgabe kennen lernt, findet er zu seinem Erstaunen in ihr jene Widersprüche nicht, die in der zweiten Kants Lehre unverständlich gemacht und entstellt haben. Dieser Ausgabe sind die späteren gefolgt. Die Welt habe ein halbes Jahrhundert hindurch die Vernunftkritik in einem „verstümmelten, verdorbenen, gewissermaßen unechten Texte" vor Augen gehabt: kein Wunder daher, daß nach Kant die Periode der Mißverständnisse seiner Lehre gekommen sei. Der Verlust, den die erste Ausgabe durch die Weglassungen, namentlich in den Paralogismen, erlitten, verhalte sich zu dem Ersatz, den die zweite Ausgabe dafür gebracht habe, wie das amputirte Bein zum hölzernen. Die neue Widerlegung des Idealismus sei „grundschlecht", „offenbare Sophisterei" und im Text wie in der Vorrede „confuser Gallimathias". Als fünfzig Jahre nach der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik in Königsberg die erste Gesammtausgabe der Werke Kants unternommen wurde, empfahl Schopenhauer, auf die angeführten Gründe gestützt, dem philosophischen Herausgeber in der eindringlichsten Weise, daß er die Vernunftkritik vom Jahre 1781 zum Grundtexte nehmen solle.[1]

Ob Schopenhauer die Differenz der Ausgaben richtig beurtheilt hat, ist eine Frage. Daß er über die Beweggründe Kants im höchsten Maße ungerecht abspricht, ist keine. Er hat die Manie, stets die schlechtesten Motive für die besten Erklärungsgründe zu halten, und selbst die Bewunderung und Verehrung, die er für Kant hegte, hinderte ihn nicht, die Veränderungen in der zweiten Ausgabe der Kritik aus einer unwürdigen, durch Altersschwäche entstandenen Menschenfurcht des Philosophen herzuleiten. Dieser habe durch den Vorwurf, daß seine Lehre berkeleyscher Idealismus sei, die Anerkennung seiner Originalität und durch die Bedenken, welche seine Zerstörung der rationalen Psychologie hervorgerufen, seinen Credit bei den Machthabern gefährdet gesehen; darum habe er eiligst den Idealismus widerlegt und seine frühere Widerlegung der rationalen Psychologie bei Seite gelassen. Wenn solche Be-

[1] Brief Schopenhauers an K. Rosenkranz vom 24. August 1837. J. Kants S. W. (Rosenkranz und Schubert.) Bd. II. Vorr. S. X—XIV. Vgl. Schopenhauer: die Welt als Wille und Vorstellung. (5. Aufl.) S. 516 flgd.

sorgnisse unseren Philosophen wirklich beunruhigt hätten, so würde damit die Altersschwäche nichts zu thun haben. Schopenhauer war um seinen Ruhm und die Anerkennung seiner Originalität vierzig Jahre hindurch täglich besorgt. Es ist nicht wahr, daß Kant altersschwach war, als er die Kritik zum zweiten male herausgab. In demselben Jahre, wo er diese Ausgabe vorbereitete und mit dem Plane der Veränderungen schon im Reinen war, ließ er seine „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" erscheinen (1786), ein Werk, welches Schopenhauer hochschätzt. Und drei Jahre nach jenem Erzeugniß des schwachgewordenen und eingeschüchterten Alters erscheint seine auch nach Schopenhauers Urtheil bewunderungswürdige „Kritik der Urtheilskraft". Es ist nicht wahr, daß er aus Angst vor dem Nachfolger Friedrichs des Großen seine Kritik der rationalen Psychologie zurückgezogen habe, denn er hat fünf Jahre später, als die preußische Reaction in Blüthe stand, durch die Maßregeln, die ihn bedrohten und trafen, sich nicht hindern lassen, seine Religionslehre herauszugeben. Die Beschaffenheit der ihm zugeschriebenen Motive schmeckt nicht nach dem Charakter Kants, aber die Erfindung derselben riecht nach Schopenhauer. Es hat mir niemals einfallen können, eine solche Erklärungsart zu bejahen oder zu theilen. Wenn daher einer der jüngsten Herausgeber der Vernunftkritik in seiner „historischen Untersuchung" über den Unterschied der beiden Ausgaben auch mir die Behauptung andichtet, daß Kant durch die spätere Bearbeitung sein Werk „aus feiger persönlicher Rücksichtnahme" verunstaltet habe, so ist dieser Bericht unwahr.[1] Ich habe gesagt, daß die wichtigsten Veränderungen in der zweiten Ausgabe der Kritik aus dem Bestreben Kants, seine Lehre dem Fassungsvermögen des gewöhnlichen Bewußtseins so viel als möglich anzupassen, hervorgegangen seien. Diese Behauptung widerstreitet nicht den eigenen Erklärungen des Philosophen. Ob dadurch der Charakter der Lehre selbst modificirt worden ist, und wie diese Veränderung zu beurtheilen sei, ist eine andere Frage, in deren Beantwortung ich mit denen nicht übereinstimme, die eine solche Veränderung entweder gänzlich verneinen oder für eine Verbesserung halten.

---

[1] B. Erdmann: Kants Kriticismus u. s. f. Eine historische Untersuchung. Einl. S. 1 flgd. Vgl. meine Gesch. d. n. Phil. Bd. III. (2. Aufl.) S. 479: wo das Gegentheil steht.

5. Der heutige Ausgabenstreit.

Wie man auch über die Art und den Werth der beiden Ausgaben urtheilen möge: die Thatsache ihrer Verschiedenheit steht fest. Wer heute die Vernunftkritik herausgiebt, darf uns weder bloß den Text der ersten noch bloß den der zweiten liefern, sondern muß mit dem einen die Abweichungen des andern in seiner Ausgabe vereinigen. Auf welche Art diese Vereinigung am besten einzurichten sei, ist eine Frage der Zweckmäßigkeit, die wir nicht untersuchen. Nun wird gestritten, ob in den heutigen Ausgaben die erste oder die zweite Form der Vernunftkritik den Grundtext bilden soll? Für die Wahl der ersten spricht, daß sie den ursprünglichen Text enthält, und daß man den chronologischen Gang einhält, wenn man die Abweichungen der zweiten nachfolgen läßt. So hat es in der ersten Gesammtausgabe der Werke Kants Rosenkranz gehalten, der nach dem Rathe Schopenhauers die erste Ausgabe der Vernunftkritik zum Grundtext genommen.[1] Für die Wahl der zweiten spricht, daß sie den endgültigen Text enthält, welchen der Philosoph selbst für eine verbesserte Darstellung erklärt und nicht mehr geändert hat. Dadurch hat in seinen beiden Gesammtausgaben der Werke Kants Hartenstein sich bestimmen lassen, die spätere Ausgabe der Vernunftkritik zum Grundtext zu machen und die Abweichungen der ersten theils in Anmerkungen, theils in Nachträgen hinzuzufügen, welche letztere die Deduction der reinen Verstandesbegriffe und die Kritik der rationalen Psychologie in der ursprünglichen Ausführung geben.[2] Neuerdings sind zwei Separatausgaben der Vernunftkritik erschienen, deren eine in der Wahl des Grundtextes dem Beispiele von Rosenkranz, die andere dem von Hartenstein gefolgt ist.[3]

Hartenstein hat in der Vorrede ausdrücklich erklärt, daß sein Verfahren als Herausgeber von seiner Ansicht über den doctrinellen

[1] J. Kants sämmtliche Werke. Th. II. (1838.) Vorr. S. VI—X. Die Abweichungen der zweiten Ausgabe enthalten die Supplemente I—XXVIII. S. 661 bis 814. — [2] J. Kants Werke. Bd. II. (1838.) Die Nachträge: I. Zur Deduction der reinen Verstandesbegriffe. S. 637—660. II. Zu der Lehre von den Paralogismen d. r. V. S. 660—698. — J. Kants sämmtl. Werke. In chronologischer Reihenfolge herausg. von G. Hartenstein. Bd. III. (1867.) Vorr. S. III—VI. Nachträge aus der ersten Ausgabe vom Jahre 1781. S. 563—619. — [3] Karl Kehrbach: Kr. d. r. V. von J. Kant. Text der Ausgabe 1781 mit Beifügung sämmtl. Abweichungen der Ausgabe 1787. II. verb. Aufl. — B. Erdmann: J. Kants Kr. d. r. V. II. Ausgabe. (Leipzig 1880.)

Unterschied der beiden Ausgaben unabhängig sei. Dieselbe Erklärung muß auch einem Herausgeber zustehen, der die Vernunftkritik vom Jahre 1781 zum Grundtexte nimmt und ihr diesen Vorzug nicht aus philosophischen Gründen, sondern als der editio princeps ertheilt, als der ursprünglichen Form des Werkes, welche der Leser in ihrer Einheit vor Augen haben und nicht erst aus zerstreuten Gliedern sich zusammenstückeln soll.

Indessen halte ich den Ausgabenstreit für müßig und zwecklos. Was ist denn zu vermissen oder zu fordern, wenn uns der Text der Vernunftkritik nach der ersten Recension mit den Varianten der zweiten oder nach der zweiten Recension mit den Varianten der ersten geliefert wird? Aus philosophischen Gründen ist nichts zu vermissen, und über Gründe anderer Art ist nicht zu streiten und wird nicht gestritten. Ob die zweite Ausgabe in der Entwicklung der kantischen Lehre etwas wesentlich Neues enthält, ob dieses Neue einen Rückschritt oder Fortschritt bildet, ist eben die philosophische Frage, von welcher Hartenstein sein Verfahren als Herausgeber in der Wahl des Grundtextes ausdrücklich nicht abhängig gemacht hat. Aehnlich verhält sich bei entgegengesetztem Verfahren Kehrbach. Beide handeln vollkommen richtig. Nur der Rival des letzteren in den heutigen Separatausgaben der Vernunftkritik nimmt für sein Verfahren das alleinige Recht in Anspruch, weil die zweite Ausgabe die fortgeschrittene Lehre Kants enthalte und fünfzig Jahre hindurch der allein gelesene und wirksame Text der Kritik gewesen sei. Als ob man diesen vermeintlichen Fortschritt und dieses vermeintlich allein gelesene Buch aus dem ursprünglichen Grundtext mit Hinzufügung der späteren Abweichungen nicht ebenso gut kennen lernte, als aus einer umgekehrt eingerichteten Ausgabe! Indessen soll der Leser glauben, wie „doch darüber bei den Kundigen kein Zweifel mehr obwalten kann, daß allen wissenschaftlichen Ausgaben des kantischen Hauptwerkes die zweite Auflage zu Grunde zu legen ist“, d. h. er soll glauben, daß dieser Herausgeber in dieser Sache der allein Kundige ist: eine zwar selbstgefällige, aber grundlose und nichtige Behauptung, die keinen kundigen Leser irre leiten wird![1]

---

[1] B. Erdmann: Kr. d. r. V. (2. Ausg. 1880.) Vorr. S. VI—VIII. Derselbe: J. Kants Prolegomena. Vorr. S. VI. — K. Kehrbach. Replik u. s. f. (Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr. Bd. LXXII. S. 318.

6. Die philosophische Frage.

Ich habe gefunden, daß die kritischen, in unserem Thema enthaltenen Fragen vielfach in einander gemischt und dadurch die Fragestellungen verwirrt worden sind; deshalb habe ich sie sorgfältig zu scheiden gesucht, um die letzte und wichtigste, welche den philosophischen Werth der beiden Ausgaben betrifft, für sich zu behandeln. Auch hier sind gewisse Punkte genau zu sondern, um Unklarheiten in der Fragestellung zu verhüten. Das streitige Hauptthema liegt seit Schopenhauers scharfsinniger Beurtheilung in der Frage: ob Kant den neuen und epochemachenden Grundcharakter seiner Lehre, welchen er selbst mit dem Namen des „transscendentalen Idealismus" bezeichnet, in der ersten Ausgabe der Vernunftkritik in seiner vollen Reinheit gewahrt und ausgeführt, dagegen in der zweiten durch eine andere Art der Auffassung und Begründung des Dinges an sich verleugnet und bis zur Unkenntlichkeit entstellt habe? Diese Frage enthält eine Reihe von Fragen. Man kann bestreiten, gleichviel ob mit Recht oder Unrecht, daß der Grundcharakter der kantischen Kritik transscendentaler Idealismus sei. Daher ist zu fragen: ob die Vernunftkritik durchgängig, d. h. in jedem ihrer Hauptabschnitte diesen Charakter habe? Wenn sie ihn hat, so ist zu fragen: ob und in welcher Fassung die Lehre von den Dingen an sich diesem transscendentalen Idealismus widerstreite? Und wenn der idealistischen Grundansicht die Lehre von den Dingen an sich in einer gewissen Fassung widersprechen sollte, so ist zu fragen: ob diese Fassung sich in der ersten Ausgabe gar nicht und nur in der zweiten finde?

1. Schon Jacobi wollte bemerkt haben, daß Kant seit den Prolegomena den Namen des Idealismus zu vermeiden suche; seine Lehre sollte „durchaus nicht mehr Idealismus heißen, sondern kritische Philosophie". Jacobi hatte sich geirrt. In jener Stelle der Prolegomena, die er anführt, will Kant seine Lehre lieber „kritischen Idealismus" genannt wissen als „transscendentalen". Der Name Idealismus ist hier weder vermieden noch geändert.[1]

Kant versteht unter dem transscendentalen Idealismus die Lehre von der „transscendentalen Idealität aller Erscheinungen", d. h. die Lehre, nach welcher die Erscheinungen und die Sinnenwelt als deren Inbegriff nicht Dinge an sich selbst sind, sondern Vorstellungen. Nun

[1] Fr. H. Jacobis Werke. Bd. II. Einl. S. 38 flgd.

hat man neuerdings entdecken wollen, daß dieser Name keineswegs den Charakter der ganzen Vernunftkritik, sondern bloß den der transscendentalen Aesthetik bezeichne, ja daß der Philosoph den Namen selbst erst in der Dialektik brauche, wo er den transscendentalen Idealismus als Schlüssel zur Auflösung der „kosmologischen Dialektik" einführe und die Antinomien als den indirecten Beweis desselben gelten lasse.[1]

Da Kant in der Aesthetik „die transscendentale Idealität des Raumes und der Zeit" ausdrücklich lehrt, so kann hier das Wort „transscendentaler Idealismus" nur dann vergebens gesucht werden, wenn man Silben vermißt. Der Philosoph beweist die Unerkennbarkeit der Dinge an sich dadurch, daß unsere wirklichen Erkenntnißobjecte bloß die Erscheinungen sind; er beweist die metaphysische (allgemeine und nothwendige) Erkennbarkeit der Erscheinungen durch deren Entstehung. Sie entstehen aus dem Stoff der Sinnesempfindungen, den sinnlichen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und den intellectuellen Formen der Einbildung und des Verstandes. Ihre Entstehung aus den Sinneseindrücken und den sinnlichen Vernunftformen lehrt die transscendentale Aesthetik; ihre Entstehung aus den intellectuellen Vernunftformen lehrt die transscendentale Analytik in ihrer Deduction der reinen Verstandesbegriffe. Da nun „die transscendentale Idealität aller Erscheinungen" nichts anderes bedeutet als die völlig subjective und nothwendige (vernunftgemäße) Entstehungsart derselben, so leuchtet ein, daß der Name des transscendentalen Idealismus den Grundcharakter der gesammten Vernunftkritik bezeichnet.

Hier bemerken wir, daß die Lehre von der Entstehung der Erscheinungen durch die intellectuellen Factoren der Einbildung und des Verstandes in ihrer ganzen Schwierigkeit und sachlichen Ausdehnung nur in der ersten Ausgabe der Vernunftkritik enthalten ist, wogegen die Prolegomena und die zweite Ausgabe hauptsächlich den Theil jener Lehre erleuchten, welcher von der Verknüpfung der Erscheinungen durch die Begriffe des reinen Verstandes handelt. Dort ist das durchgeführte Thema die Entstehung der Erfahrungsobjecte und des Erfahrungsurtheils kraft sämmtlicher dabei wirksamen intellectuellen Vermögen; hier ist das Hauptthema die Entstehung der objektiven Erfahrung durch die Functionen des reinen Verstandes (Kategorien) oder durch das reine Bewußtsein als der Bedingung, unter welcher allein es einen objectiven

[1] B. Erdmann: Kants Prolegomena u. s. f. Einleit. S. XLIV flgd.

Zusammenhang der Erscheinungen, d. h. eine gemeinsame Sinnenwelt oder eine Natur nicht als Ding an sich, sondern als Inbegriff aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung giebt.

Diese Differenz der beiden Ausgaben in den Ausführungen der Analytik ist sehr bemerkenswerth, aber sie trifft nicht den Charakter des transscendentalen Idealismus, welchen Kant in seiner Deduction der Verstandesbegriffe so wenig aufhebt oder einschränkt, daß er denselben hier vielmehr ergänzt und vollendet. Auch hat sich Kant über diesen seinen Standpunkt in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik mit unverkennbarer Entschiedenheit ausgesprochen. Es giebt für die Metaphysik, d. h. für unsere allgemeine und nothwendige Erkenntniß der Dinge zwei denkbare Fälle: entweder richtet sich unsere Erkenntniß nach den Gegenständen oder diese richten sich nach jener. Im ersten Fall ist die Metaphysik unmöglich: daher sind alle ihre bisherigen Versuche vergeblich gewesen, denn sie ruhten auf der Annahme, daß unsere Erkenntniß sich nach den Dingen richte. Im zweiten Fall ist sie möglich, aber erst neu zu begründen. Nun richten sich die Gegenstände nur dann nach unserer Erkenntniß, wenn sie von den Bedingungen und der Einrichtung unserer Vernunft abhängen, d. h. wenn sie durch die Factoren der letzteren entstehen, oder, was dasselbe heißt, wenn sie Erscheinungen sind und nicht Dinge an sich. Daher ist die Kritik der Vernunft die Lehre von der Entstehung der Objecte oder Erscheinungen aus den in unserer Vernunft enthaltenen materialen und formalen Bedingungen: diese Lehre nennt man transscendentalen oder kritischen Idealismus. „Es ist hiemit", sagt Kant, „ebenso als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ."[1]

2. Alle Erscheinungen sind, wie aus ihrer Entstehungsart einleuchtet, nichts anderes als Vorstellungen in uns, nicht zufällige und willkürliche, sondern nothwendige und allgemeingültige, die aus der Beschaffenheit und Einrichtung unserer Vernunft erklärt werden. Diese durch-

[1] Vorr. z. zweiten Ausgabe der Vernunftkritik. (Bd. II. S. 17—18.) Ueber die Vergleichung zwischen Kant und Kopernikus s. meinen Aufsatz: „Die hundertjährige Gedächtnißfeier der Kritik der reinen Vernunft". Philos. Schriften. S. 291—316, insbes. S. 301—304.

gängige Idealität aller Erscheinungen ist die Entdeckung und das Thema des transscendentalen Idealismus, mit dessen Lehrbegriff die kantische Kritik steht und fällt.

Aber die Beschaffenheit und Einrichtung unserer Vernunft ist nicht das Letzte. Ihr und damit allen Erscheinungen überhaupt muß etwas zu Grunde liegen, das als solches nicht erscheint, vielmehr von allen Erscheinungen, von allen Vernunftformen, also auch von Raum und Zeit völlig unabhängig, darum auch unerkennbar ist und von Kant mit dem Worte „Ding an sich" bezeichnet wird. Die Realität eines solchen Urgrundes hat der Philosoph niemals verneint, so wenig ihm je einfallen konnte, diesen Urgrund zu einem Merkmal im Begriff der Erscheinungen machen oder sein Dasein aus denselben Bedingungen, woraus er die Erscheinungen und deren Erkennbarkeit herleitet, beweisen zu wollen. Da die Begriffe der Existenz und Vielheit Kategorien sind und nur in der Erfahrung gelten, so kann durch solche Begriffe etwas, das kein mögliches Erfahrungsobject ist, nicht bestimmt werden. „Ding an sich" bedeutet daher keine numerische Einheit, „Dinge an sich" keine numerische Vielheit. Kant hat mit gutem Grunde die „transscendentale Objectivität" von der „empirischen" unterschieden, aber er hat nie von einer „transscendentalen Mehrheit" geredet.

Was nun die Dinge an sich betrifft, so hat der Philosoph ihre (transscendentale) Wirklichkeit stets bejaht, ihre Erkennbarkeit verneint, ihre Unerkennbarkeit aus theoretischen Gründen bewiesen; er hat ihre Denkbarkeit in Ansehung der Freiheit festgestellt und die Realität der letzteren aus praktischen Gründen gefordert. Welche Schlüsse hieraus zu ziehen sind, ist eine Frage der Kritik und Fortbildung der kantischen Philosophie, aber gehört nicht in die Darstellung ihres Lehrinhalts. Die Bejahung der Dinge an sich widerstreitet weder dem Lehrbegriff des transscendentalen Idealismus, noch besteht in diesem Punkte ein Widerstreit zwischen den beiden Ausgaben der Kritik. Vielmehr ist sie durch jenen Lehrbegriff gefordert. Denn wenn alle Realität durch die Erscheinungen erschöpft wäre, die sich aus unseren Empfindungen und Vorstellungen zusammenfügen, so würde die Sinnenwelt eine bloße Scheinwelt sein, und die Ansicht, welche Kant den „träumenden Idealismus" nennt, wäre im Recht.

Der Philosoph unterscheidet die Sinnenwelt von der Scheinwelt, die Erscheinungen vom Schein durch ihren nothwendigen Zusammenhang, der auf einen Urgrund zurückweist. Ihr Zusammen-

hang folgt aus den nothwendigen Vorstellungsarten unserer Vernunft, der Urgrund desselben ist das Ding an sich. Daher gehört das Ding an sich zwar keineswegs in die Erscheinung, wohl aber zum Charakter derselben, da durch die Bejahung eines solchen unbedingten Urgrundes die Erscheinungen vom Schein unterschieden und fundirt werden, ohne diese Realität aber nur ein Traum wären, wenn auch ein zusammenhängender. Ding an sich und Erscheinung gehören dergestalt zusammen, daß jenes nicht verneint werden kann, ohne diese mitzuverneinen, d. h. in Schein zu verwandeln, und daß beide nie vermengt werden dürfen, wenn nicht eine Confusion entstehen soll, die jede Möglichkeit der Erkenntniß aufhebt. Daher hat der Philosoph das Ding an sich in Rücksicht auf die Erscheinungen als „das transscendentale Object", in Rücksicht auf unsere Vorstellungen als deren „Correlatum", in Rücksicht auf die Beschaffenheit und Einrichtung unserer Vernunft als deren unerforschlichen Grund bezeichnet: „als das unbekannte Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zu Grunde liegt, was unseren Sinn so afficirt, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. f. bekommt". „Dieses Etwas", so fährt er fort, „könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch afficirt wird, keine Anschauung von Vorstellung, Willen u. s. f., sondern bloß vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädicate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen."[1]

Es ist der unerforschliche Grund der Beschaffenheit und Einrichtung unserer Vernunft: der Grund, warum wir so und nicht anders anschauen, so und nicht anders denken. „Wie in einem denkenden Subject überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes (eine Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung) möglich sei? Auf diese Frage ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erscheinungen einem transscendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden."[2]

---

[1] Tr. Dialekt. Paralogismus der Einfachheit. S. oben Buch II. Cap. X. S. 488 flgd. — [2] Ebendas. Betr. über die Summe der reinen Seelenlehre. S. oben S. 501—504. (Kr. d. r. V. I. Ausgabe.)

Ist aber das Ding an sich der unerforschliche Grund unserer Vernunftbeschaffenheit und damit aller Erscheinungen, so muß es auch als der unserer Sinnesempfindungen gelten, die ja den Stoff der Erscheinungen ausmachen. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob eine solche Ansicht von den Dingen an sich mit der Lehre von ihrer Unerkennbarkeit übereinstimmt, und ob hier die kantische Kritik nicht in einen Widerspruch gerathen ist, welchen sie nicht gelöst noch zu lösen vermocht hat. Dieser Widerspruch, wenn er stattfindet, ist fundamental und trifft die erste Ausgabe der Kritik nicht weniger als die zweite, wie auch Zeller mit vollem Rechte bemerkt hat.[1] Indessen steht die fragliche Differenz nicht so, daß Kant in der ersten Ausgabe das (transscendentale) Dasein der Dinge an sich verneint, in der zweiten dagegen bejaht haben soll. Nicht darin liegt der Fehler, welchen Schopenhauer ihm vorwirft. Dieser rühmt vielmehr in der kantischen Lehre die Anerkennung des Dinges an sich und die Unterscheidung desselben von der Erscheinung; er schreibt seiner eigenen Lehre das große Verdienst zu, daß sie das kantische Räthsel gelöst und in der Enthüllung jenes unbekannten und unerkennbaren Etwas den wichtigsten Schritt der nachkantischen Philosophie gethan habe. Was er an Kant tadelt, ist nicht die Bejahung der Dinge an sich und ihre Unterscheidung von den Erscheinungen, sondern die Vermengung beider, welche nicht der ersten, sondern nur der zweiten Ausgabe der Kritik zur Last falle.[2]

3. Es giebt eine gewisse Art der Bejahung der Dinge an sich, welche dem Lehrbegriffe des transscendentalen Idealismus schnurstracks zuwiderläuft: wenn nämlich dieselben so gefaßt werden, daß sie in oder hinter jeder Erscheinung stecken sollen, wie der Kern in der Schale oder das Bild hinter dem Vorhang. Dann entstehen Widersprüche mit der idealistischen Grundansicht, wo man nur hinblickt. Der transscendentale Idealismus lehrt: Raum und Zeit sind die Grundformen aller Erscheinungen und nur dieser; daher sind die Dinge an sich nicht in Raum und Zeit. Wenn sie aber in oder hinter den Erscheinungen irgendwo verborgen sein sollen, so müssen sie auch in Raum und Zeit sein. Der transscendentale Idealismus lehrt: die Erscheinungen sind unsere Vorstellungen und nichts anderes. Wenn aber die Dinge an sich

[1] Ed. Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 2. Aufl. (München 1875.) S. 351—353. — [2] A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. (5. Aufl.) S. 516—517.

irgendwo in den Erscheinungen enthalten sind, so sind diese nicht bloß Vorstellungen, sondern bestehen aus Ding an sich und Erscheinung, aus dem vorgestellten Object und dem unvorstellbaren. Der transscendentale Idealismus lehrt: die Erscheinungen sind erkennbar. Wenn aber in denselben etwas völlig Unbekanntes und Unbegreifliches steckt, so sind sie nicht erkennbar. Der transscendentale Idealismus lehrt: die Erscheinungen sind nach Abzug unserer Empfindungen, Anschauungen und Begriffe gleich nichts. „Wenn ich das denkende Subject wegnehme, so muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen desselben.“[1] Sind aber die Dinge an sich in den Erscheinungen, so müssen sie von denselben nach Abzug jener subjectiven Factoren übrig bleiben; dann treten, wenn wir das denkende Subject wegnehmen, an die Stelle der Körperwelt die entschleierten Dinge an sich, wie bei Leibniz die Monaden nach Abzug unserer sinnlichen oder verworrenen Vorstellung.

Diese Ansicht nun, wonach die Dinge an sich in oder hinter den Erscheinungen stecken und gleichsam den innersten verborgenen Kern derselben ausmachen sollen, gilt bis zum heutigen Tage bei den meisten, die von dem königsberger Philosophen gehört, vielleicht sogar etwas von ihm oder über ihn gelesen haben, als kantische Lehre. In dem Lichte einer solchen Auffassung ist dieselbe eine populäre Größe geworden und den Leuten als eine höchst verständliche, erbauliche und behagliche Lehre erschienen; eine solche Interpretation der Vernunftkritik hat sich, nur mit weniger Klarheit, aber vielem Gerede bis in die Einleitungen fortgepflanzt, womit heutige Herausgeber die Werke Kants ausstatten.

Daß diese Auffassung dem transscendentalen Idealismus, d. h. der Grundansicht der gesammten Vernunftkritik widerspricht, ist nach unseren Ausführungen nicht mehr fraglich, sondern einleuchtend. Wenn Kant selbst diese schiefe und falsche Auffassung verschuldet haben sollte, so würde diese Schuld nicht dem Charakter seiner Lehre, sondern einer gewissen Darstellungsart derselben zur Last fallen, womit der Philosoph die Mißdeutungen seines Idealismus, denen er begegnet war, entkräften und das Verständniß seiner Lehre dem gewöhnlichen Bewußtsein, mit dem er Fühlung suchte, annähern wollte. Daß er in der zweiten Aus-

---

[1] Transsc. Dialekt. Betr. über die Summe der reinen Seelenlehre. (Bd. II. S. 684.) S. oben S. 501—504.

gabe seiner Kritik Mißdeutungen aus dem Wege zu räumen und das Verständniß seiner Lehre durch eine in dieser Absicht „verbesserte" Darstellung zu erleichtern gewünscht hat, sagt er selbst in der Vorrede. Wenn nun diese veränderte Darstellung in irgend welchem Punkte, sei es durch Hinzufügung oder durch Weglassung, jener falschen Auffassung Vorschub geleistet hat, so müßten wir hier die Differenz der beiden Ausgaben bemerken und sie zum Nachtheile der zweiten beurtheilen.

Daß die Dinge an sich und die Erscheinungen auf das Sorgfältigste zu unterscheiden und nie zu vermengen sind, wird durch den transscendentalen Idealismus gefordert und gehört zu den Grundlehren der sichtenden Vernunftkritik. Nun sind die Dinge außer uns äußere Objecte oder Erscheinungen, sie sind als solche Vorstellungen und nichts anderes; die Dinge an sich dagegen sind unabhängig von aller Vorstellung. Wenn daher die Dinge an sich als Dinge außer uns oder diese als jene behandelt werden, so entsteht jene Vermengung, die dem Charakter des transscendentalen Idealismus widerstreitet.

Der berkeleysche Idealismus hat verneint, daß es Dinge an sich giebt, er hat diese mit den Dingen außer uns, d. h. mit den Körpern identificirt und darum (was in seiner Lehre die Hauptsache war) verneint, daß Körper und Materie Dinge an sich sind. Dies hat Kant ebenfalls verneint, wie er es mußte. In der ersten Ausgabe der Kritik steht zu lesen: „Wir haben in der transscendentalen Aesthetik unleugbar bewiesen, daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind". „Ich verstehe unter dem transscendentalen Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesammt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen." „Weil der transscendentale Idealist die Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß für Erscheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist, so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er selbst der Raum aber in uns ist." „Aeußere Gegenstände (Körper) sind bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert

aber nichts sind."[1] „Es wird klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen desselben."[2]

Ich rücke dem Leser diese Sätze noch einmal dicht vor Augen, damit er sich überzeuge, daß Kant die äußeren Gegenstände oder Körper für bloße Erscheinungen, diese für bloße Vorstellungen erklärt hat, die in keiner Weise Dinge an sich selbst sind. Alle jene Sätze stehen in der ersten Ausgabe der Kritik. Es ist sehr fragewürdig, warum sie nicht in der zweiten stehen, warum diese Kritik der Paralogismen hier weggelassen wurde?

Daß Materie und Körper nicht Dinge an sich, sondern bloß Erscheinungen oder Vorstellungen sind: in diesem Punkte stimmt Kant mit Berkeley völlig überein. Zugleich unterscheidet er sich völlig von ihm in seiner Lehre von Raum und Zeit, von der Entstehungsart der Erscheinungen, von der nothwendigen Anerkennung und Bejahung der Dinge an sich. Aber Kant fürchtete die Mißdeutungen seines Idealismus, wie der Gebrannte das Feuer; er wollte jetzt seine Lehre von der Berkeleys durchaus unterschieden wissen und seinen Standpunkt, welchen man mit Berkeleys Lehre verglichen und verwechselt hatte, der letzteren durchaus entgegensetzen, auch da, wo er mit ihr einverstanden war. Er wollte ausdrücklich bejahen und beweisen, was Descartes bezweifelt und Berkeley verneint hatte: die Realität der Dinge außer uns, ihre von unserer Vorstellung unabhängige Realität. In dieser Absicht schrieb Kant jene „Widerlegung des Idealismus", die, wie schon gezeigt worden, ihr Ziel verfehlt hat.[3]

Um Berkeley und den Idealismus überhaupt zu widerlegen, mußte Kant beweisen, daß die Materie unabhängig von unserer Vorstellung existirt, also keine bloße Vorstellung oder Erscheinung ist. Er hat diesen Beweis durch die Grundsätze des reinen Verstandes zu führen gesucht, insbesondere durch den von der Beharrlichkeit der Substanz. Ohne beharrliches Dasein ist der Wechsel der Erscheinungen unerkennbar, also weder äußere noch innere Erfahrung, daher auch kein empirisches Bewußtsein unseres eigenen Daseins möglich. Nun ist die einzige Substanz,

[1] Tr. Dialekt. Kritik des zweiten Paralogismus. (Bd. II. S. 667.) Kritik des vierten Paralogismus. (S. 675 flgd.) Betr. über die Summe der reinen Seelenlehre. (S. 684.) — [2] S. oben Buch II. Cap. X. S. 494—496. — [3] S. oben Buch II. Cap. VII. S. 448—452.

die uns als solche, d. h. als beharrliches Dasein einleuchtet, die Materie; daher ist die Materie (Körperwelt) die Bedingung unserer äußeren und inneren Erfahrung, wie unseres empirischen Bewußtseins, also ist sie nicht in uns, sie ist keine Vorstellung, sondern ein Ding außer derselben: mithin existiren wirkliche Dinge außer uns, was zu beweisen war. Es heißt wörtlich: „Die Wahrnehmung dieses Beharrlichen ist nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich".[1]

Kant widerlegt den Idealismus, indem er seine Beweisführung von den Grundsätzen des reinen Verstandes umkehrt. Er hat die Beharrlichkeit der Substanz, d. h. das Dasein der Materie auf die nothwendigen Bedingungen einer möglichen Erfahrung gegründet; jetzt gründet er die Möglichkeit der Erfahrung auf das Dasein der Materie. Dieser Beweis ist falsch, denn er besteht in einem fehlerhaften Cirkel. Kant hat bewiesen, daß in der Erscheinungswelt etwas beharren müsse, daß die beharrliche Substanz eine nothwendige Erscheinung, die Materie eine nothwendige Vorstellungsart und nichts anderes ist. Wenn er mit diesen Gründen den Idealismus widerlegen will, so ist sein Beweis falsch, denn der Idealismus hat nie geleugnet, daß die Materie Erscheinung oder Vorstellung ist. Kant hat ausdrücklich erklärt, daß „die Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß Erscheinung und von unserer Sinnlichkeit abgetrennt nichts sei", daß die Dinge außer uns oder die äußeren Gegenstände bloß unsere Vorstellungsart und diese Gegenstände „nur durch diese Vorstellungen etwas, von ihnen abgesondert aber nichts sind". Wenn er jetzt zur Widerlegung des Idealismus behauptet, daß die Wahrnehmung der Materie „nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich sei", so ist dieser Beweis falsch, denn er widerstreitet der eigenen und fundamentalen Lehre des Philosophen.

Es ist undenkbar, daß solche Widersprüche zusammen in demselben Buch stehen. Dies ist auch nicht der Fall, sondern die Widerlegung des Idealismus steht in der zweiten, die ihr widerstreitenden Sätze in der ersten Ausgabe der Kritik: jene hat Kant in der zweiten Ausgabe hinzugefügt, diese hat er weggelassen. Daher ist es unmöglich, die philosophische Differenz beider Ausgaben wegzureden. Es wird schwer sein, in dem ursprünglichen Text der Vernunftkritik

[1] Kr. d. r. V. (2. Ausgabe.) Widerlegung des Idealismus. (Bd. II. S. 224.)

Sätze nachzuweisen, die nach genauer Prüfung diese Art einer Widerlegung des Idealismus bekräftigen; dagegen sind in dem späteren Text, wie es nicht anders sein konnte, die Grundlehren stehen geblieben, die mit jener Widerlegung streiten. Aus diesem Grunde kann ich die veränderte Darstellung der zweiten Ausgabe nicht für eine verbesserte halten.

Kant hat in keinem seiner Aussprüche den Text und Lehrinhalt der ersten Ausgabe verleugnet. Wenn er zwölf Jahre nach der zweiten öffentlich erklärt hat (den 7. August 1799), daß „die Kritik nach dem Buchstaben und bloß aus dem Standpunkte des gemeinen, nur zu solchen abstracten Untersuchungen hinlänglich cultivirten Verstandes zu verstehen sei", so erkennen wir hieraus von neuem das Bestreben des Philosophen, das Verständniß seines Werkes dem gewöhnlichen Bewußtsein anzunähern. Aber es ist, wenn wir die beiden Ausgaben der Kritik mit einander oder auch nur die zweite mit sich selbst vergleichen, unmöglich, seiner Forderung zu gehorchen und die Kritik buchstäblich zu verstehen. Denn was Kant an gewissen Stellen, welche wegbleiben konnten, buchstäblich behauptet hat, widerstreitet den buchstäblichen Grundlehren, welche nicht weggelassen werden durften und nicht weggeblieben sind.

Er hat gelehrt, daß die Erscheinungen aus der Organisation unserer Vernunft ohne Rest hervorgehen und darum erkennbar sind, daß aber von den Erscheinungen die Dinge an sich völlig zu unterscheiden und eben deshalb gar nicht erkennbar sind. Der Standpunkt dieses Idealismus ist der einzig mögliche, aus welchem die Kritik zu verstehen und zu beurtheilen ist. Dies hat Sigismund Beck in einer Reihe commentirender Schriften erklärt und durchgeführt, welche er „auf das Anrathen" des Philosophen selbst herausgegeben hat (1793—1796). Wenn Kant in jener öffentlichen Erklärung drei Jahre später auch von diesem Commentator, den er selbst bestätigt hat, nichts mehr wissen wollte, so finden wir ihn hier in einem ähnlichen Widerspruch mit sich selbst, als die beiden Ausgaben seiner Kritik mit einander.





